Extimité

Jacques-Alain Miller
1985-1986

I - *13 novembre 1985*

« *Y aurait-il quelque chose de réel dans cette science* ? » Cette question - tout le monde l'aura reconnue - est lacanienne, puisque nous en sommes de nos jours à utiliser cet adjectif. Pourtant, cette question, vous ne la trouverez dans aucun écrit de Lacan ni dans aucun de ses séminaires. Singulièrement - je dis *singulièrement* parce que ça m'a frappé -, c'est une question que l'on trouve dans la bouche de Fabrice del Dongo, dans *La Chartreuse de Parme*, au moment où il marche de nuit clandestinement, vers le clocher de son village.

Cette question: « *Y aurait-il quelque chose de réel dans cette science* ? », est une question qui consonne très bien avec les interrogations de Lacan à propos de la psychanalyse. Même si Fabrice del Dongo, lui, se la pose sur la validité de l'astrologie, il faut bien dire que l'ensemble de ce morceau est singulièrement d'une allure lacanienne. Vous allez voir qu'il fait valoir la disjonction du signifiant et du signifié, et précisément sur le point que le signifié n'a vraiment pas grand chose a voir avec le signifiant. C'est d'ailleurs ce que Stendhal appelle *le romanesque*.

Voici le passage. Fabrice del Dongo se remémore le temps de son enfance: « *Quelle n'était pas mon ignorance en ce temps-là. Je ne pouvais comprendre même le latin ridicule de ces traités d'astrologie que feuilletait mon maître, et je crois que je les respectais surtout parce que n'y entendant que quelques mots par ci par là, mon imagination se chargeait de leur prêter un sens et le plus romanesque possible.* »

Ça le conduit - on pouvait s'y attendre - à porter quelques doutes sur la validité de l'astrologie. Cette astrologie est pourtant un bâti de héros de fiction qui fait le support même de *La Chartreuse de Parme*, puisque Fabrice del Dongo croit aux présages. Ces indications de présages reviennent de façon récurrente tout le long du livre et elles se vérifient régulièrement dans la fiction. Disons que le présage majeur, le présage capital, c'est le titre lui-même, puisque c'est le lieu ou d'une façon singulière, Fabrice del Dongo achève son existence. Le titre lui-même est un présage.

J'ai lu pour la énième fois cette *Chartreuse de Parme* pendant les vacances, et ça m'a fait penser à la psychanalyse. Aussi loin que l'on prenne les choses, il est difficile de s'extraire de la psychanalyse.

Il y a donc spécialement dans cette page, celle que je vous lis, une définition stendhalienne sensationnelle des sciences non mathématiques.

Stendhal parle des trois quarts des sciences non mathématiques où nous pouvons reconnaître sans difficulté ce que nous baptisons, nous, les *sciences humaines*. Je n'ai donc pas pu m'empêcher, à propos de la définition stendhalienne des sciences non mathématiques, de penser si elle convenait ou non à la psychanalyse.

Stendhal se pose la question à propos de l'astrologie pour savoir si cette science ne serait pas simplement « *une réunion de nigauds enthousiastes et d'hypocrites adroits et payés par qui ils servent* ». À la première lecture, j'ai trouvé ça criant de vérité, au moins en ce qui concerne ces institutions analytiques, et peut-être même la pratique.

Lacan ne dit pas autre chose quand il fait porter sa critique sur le fait que le psychanalyste précisément ne veut pas croire à l'inconscient pour se recruter. C'est à cela qu'il oppose la pratique de la passe. Si le psychanalyste ne veut pas croire à l'inconscient pour se recruter, on peut se demander s'il veut y croire pour analyser. Il n'y a aucune raison de tenir ça pour acquis. C'est même une façon de prendre les déterminations de la psychanalyse comme impostures. C'est ce que Lacan n'a pas hésité à avancer, au début avec un point d'interrogation dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, puis ensuite, dans une conférence qui a fait du bruit, d'une façon assertive en qualifiant la psychanalyse d'escroquerie.

On n'y échappera pas en jetant un voile là-dessus. Il y a, en effet, une inquiétude qui porte sur le fait de savoir si l'analyste n'exploiterait pas la crédulité publique. C'est ce que pense, paraît-il l'Académie Française, puisqu'elle a décidé de purger la langue française des termes psychanalytiques.

J'ai donc été enthousiasmé par cette phrase de Stendhal. J'étais tout à fait disposé à prendre pour titre: « *Nigauds enthousiastes et hypocrites adroits* ». Ça nous aurait ouvert une année voltairienne et épistémologique, afin de secouer la machine et de voir ce qu'il en tombe, c'est-à-dire décider de ne pas être dupe de ce que disent les analystes. Ne parlons pas de ce que disent les analysants sur la psychanalyse, puisqu'il est entendu que ça ne fait pas foi dans le discours psychanalytique.

Je crois qu'à prendre ce titre, nous aurions pu peut-être vérifier ce qu'a pu être l'efficacité de Lacan dans la psychanalyse. Seule est la vertu de son enseignement, celle de ne pas s'en laisser conter, et cela, il faut le dire, sans don quichottisme. Lacan a tenu le coup suffisamment pour que nous ayons une chance de prendre le relais. Ce n'est pas nous mais lui qui aborde la question du

discours - sans en excepter le discours analytique - en termes de semblant, allant même jusqu'à considérer le discours analytique comme pouvant faire vaciller les semblants. Il y a, chez Lacan, une inspiration des Lumières, et même, pourquoi pas, une inspiration voltairienne.

Reste que les semblants, il les respecte aussi, mais tout en n'en pensant pas moins. Il les respecte pour une raison que nous pourrons reprendre au cours de l'année, à savoir que Lacan, pas plus que Freud, n'a été un révolutionnaire. À faire joujou avec les semblants, à les faire vaciller, il se produit dans l'histoire un certain nombre de cataclysmes dont il faut savoir si on les veut. Il est certain qu'un Voltaire n'était pas non plus un révolutionnaire. S'il n'avait pas défunté avant l'explosion que l'on sait, on n'a pas de raisons de penser qu'il aurait rejoint les rangs des enthousiastes.

J'ai pourtant renoncé à ce titre. J'y ai renoncé mais en laissant cependant une trace parce que ça m'avait tenté pendant au moins une journée. J'y ai renoncé pour plusieurs raisons.

La première est une raison formelle. En effet je ne sais pas si vous avez remarqué que « *nigauds enthousiastes et hypocrites adroits* », ça fait quatre, et que j'avais déjà traité le quatre l'année dernière. J'en avais fait mon thème. Ce titre ne pouvait alors être destiné à apporter du nouveau cette année. Remarquons quand même que ce quatre de l'année dernière reste pour nous le pré carré de Lacan. Je veux dire que c'est ça que nous broutons et que nous ne nous en sommes pas sortis. Le jour où ça se fera, on pourra dire *alléluia*, mais, pour le moment, nous y restons.

Il y a une autre raison, non formelle celle-là, qui m'a détourné de ce titre. C'est que, tout de même, ça ne va pas pour la psychanalyse. Ça ne va pas à la psychanalyse pour une raison simple exposée par Lacan et qui tient a une formule, à savoir que « *la psychanalyse, les canailles, ça les rend bêtes* ». C'est, selon Lacan, une vérité d'expérience, et, remarquons-le, dite dans un vocabulaire tout à fait stendhalien. Nous reviendrons peut-être sur la canaille cette année. Je laisse ça de côté pour l'instant.

Évidemment, si la psychanalyse, les canailles, ça les rend bêtes, il vaudrait mieux parler des hypocrites nigauds qui me paraissent parfaitement qualifier l'Association Internationale de Psychanalyse. Il me paraît que l'on puisse aussi ici parler d'enthousiastes adroits.

Enfin, pour finir ces variations, restent les hypocrites enthousiastes et les nigauds adroits. Les nigauds adroits, c'est aussi dans Lacan. C'est exactement que les « *non dupes errent* », c'est-à-dire ce qui enjoint précisément le sujet à rester dupe du discours. Remarquez que c'est, là encore, ce *dupe*, un terme de Stendhal bien que ce dernier tienne ferme, par le romanesque, à la position de ne pas être dupe.

Stendhal analyse fort bien les raisons de la crédulité de Fabrice del Dongo ou de ce qu'il appelle sa demi-croyance : « *C'est ainsi que Fabrice ne put parvenir à voir que sa demi-croyance dans les présages était pour lui une religion, une impression profonde reçue à son entrée dans la vie. Penser à cette croyance, c'était sentir, c'était un bonheur* ».

Voilà un thème qui est voué, il faut le dire, à un certain avenir – le thème que tout ça est dû à ce qui s'est passé à l'entrée dans la vie. Cette émergence très précise dans le XIXè siècle est liée à une des conditions - pourquoi pas ? - de la psychanalyse. C'est en effet à cette date que Lacan va chercher les présupposés de l'analyse, à savoir chez Kant et chez Sade : frémissement qui se produit dans la bascule entre le XVIIIe et le XIXe siècle. Chez Stendhal c'est dans un contexte d'empirisme.

Il est certain que le thème des enthousiastes, des nigauds, des hypocrites et des adroits, ne manquerait pas de ressources si je voulais le développer, mais j'y ai renoncé pour les raisons que je viens de dire, même si l'on retrouvera peut-être ce thème pendant le cours de l'année. Il y a aussi le fait que la série que je poursuis est assez déjà déterminée par sa suite, et il m'a donc semblé, par rapport aux années précédentes, que je ne pouvais donner à cette année ce titre-là.

Le titre, ça peut être un présage. Ça peut être aussi un point de départ. Ce n'est pas forcément ce qui englobe le tout. Il m'a donc semblé que je ne pouvais donner un autre titre que celui de *Extimité*. Le titre de cette année, c'est *Extimité*.

Ce vocable n'est pas au dictionnaire. C'est une invention de Lacan. Peut-être que si je répète d'abondance ce mot cette année, et que vous vous y mettiez aussi, nous arriverons à le faire passer dans la langue. Le mot de *forclusion*, au sens de Lacan, avait déjà une petite propension à glisser et à s'inscrire dans le dictionnaire. Ce vocable d'*extimité*, il m'est déjà arrivé de le pointer, de le valoriser, parce qu'il se rencontre une fois dans *L'éthique de la psychanalyse*. Lacan l'a encore mentionné dix ans après, mais comme en passant. Il n'y est pas revenu.

Qu'est-ce que c'est que l'extime ? C'est notre tâche de le faire signifier cette année et d'y démontrer une structure - une ou plusieurs. J'aurai pu, en effet, mettre un *s*, mettre ce titre au pluriel, mais enfin, j'ai trouvé que c'était plus joli au singulier.

L'*extime*, c'est ce qui est le plus proche, le plus intérieur, tout en étant extérieur. Nous avons là une formulation paradoxale. Ces paradoxes, nous essayons, dans la veine de Lacan, de les structurer, de les construire, et même, à certains égards, de les normaliser, cela au moins dans le discours analytique où ils ont leur place.

L'occasion d'où Lacan a tiré le mot d'*extimité*, c'est ce qu'il a appelé d'un terme allemand où trouvaient à se croiser Freud et Heidegger, à savoir *das Ding*, la Chose, là où le plus proche, le

prochain même, se trouve nommé par Freud, dans son *Esquisse*, du terme de *Nebenmensch*. Par le vocable d'*extime*, Lacan montre que ces deux termes allemands coïncident.

C'est même là qu'il voit la raison du recul de Freud devant le commandement d'avoir à aimer son prochain comme soi-même. Dans le commandement divin est déjà articulée cette possible équivalence entre le plus prochain et l'extérieur. Si Freud, dans *Malaise dans la civilisation*, recule devant ce commandement c'est qu'il ne pense pas que ce que chacun a de plus prochain, il puisse l'aimer. C'est dire que nous n'avons pas, dans cette zone, à être dans le romanesque. Il est d'ailleurs frappant de constater à quel point on n'a pas fait quelque chose de la psychanalyse dans l'ordre du roman.

Ce terme d'*extimité* est construit sur celui d'*intimité*. Ce n'est pas le contraire car l'extime c'est bien l'intime. C'est même le plus intime. *Intimus*, c'est déjà, en latin, un superlatif . C'est le plus intime, mais ce que dit ce mot, c'est que le plus intime est à l'extérieur. Il est du type, du modèle corps étranger.

J'ai hésité à mettre *Extimité* comme titre public, puisque j'aurais pu aussi bien mettre « *Intimité* ». Mais enfin, comme titre de cours, ça aurait été un titre à la Paul Bourget qui, remarquons-le, a été un grand stendhalien et à qui nous devons la vérification du présage de Stendhal que c'est vers 1880 qu'on le lirait enfin. Si ça c'est réalisé, c'est grâce à Paul Bourget. *Intimité*, c'est comme *volupté* dans Sainte-Beuve. Si on peut passer d'un de ces mots à l'autre, c'est parce que nous sommes-là sur la zone où les négations s'annulent, comme Freud en avait pris exemple dans l'*Unheimlich*.

J'ai eu la curiosité de regarder quand on emploie ce mot d'*intimité* dans notre langue. *Le Bloch et Warburgh* - qui est vraiment pour nous comme une annexe des *Écrits* et du Séminaire de Lacan - donne le mot d'intimité comme datant seulement de 1735. Mais Le Robert, lui, a retrouvé ça dès 1684, chez Madame de Sévigné, l'épistolière. Cette citation de Madame de Sévigné que l'on trouve dans Le Robert, elle est vraiment faite pour nous: « *Je n'ai pu m'empêcher de vous dire tous ces détails dans l'intimité et l'amertume de mon cœur, que l'on soulage en causant avec une bonne dont la tendresse est sans exemple* ».

Eh bien, la psychanalyse semble bien faite pour nous mettre de pleins pieds dans le registre de l'intimité, ou, comme on dit dans la plus grande intimité. La vie privée, la vie intime, c'est bien de ça dont se sustente la psychanalyse. On pourrait même penser qu'il n'y a pas de relation plus intime que celle du psychanalysant et du psychanalyste. Ce mot de la langue est une condition de la possibilité de la psychanalyse.

Il y a d'ailleurs une valeur un peu étendue de ce terme, puisqu'on peut qualifier ainsi « *l'agrément d'un endroit où on se sent tout à fait chez soi* ». C'est ce que dit Le Robert. Il y a ensuite des choses sur le nid douillet. Il faut bien dire que le cabinet de l'analyste affecte cette allure. On peut parler légitimement de l'intimité du cabinet de l'analyste, tellement légitimement qu'à l'occasion l'analysant sort sa clef en arrivant devant la porte de l'analyste - acte manqué sans doute chaque fois particulier, mais dont la répétition a tout de même un caractère typique. Ça vérifie cette intimité.

On recule pourtant à dire *votre intime*. C'est curieux le temps de maturation qu'il faut dans la langue, puisque le terme d'intime date de 1390. Il est en tout cas attesté dès cette date, mais on ne précise pas le texte. *L'intime*, dit Le Robert, c'est ce qui est profondément intérieur, contenu au plus profond d'un être, lié à son essence, généralement secret invisible, impénétrable. Et de citer Buffon : « *Nous ne pénétrerons jamais dans la structure intime des choses* ».

Le paradoxe - paradoxe que nous allons creuser cette année -, c'est que le psychanalyste, s'il n'est pas un intime, est un extime.

Voyons à quel point on ne trouve pas d'antonyme satisfaisant au terme d'intime. Qu'est-ce qu'on nous propose comme antonymes? Ceux-ci: extérieur, ouvert, visible, dehors, superficiel, étranger, public, froid, impersonnel. Froid comme contraire de l'intime... je trouve ça délicieux. Tout cela est dans la langue et montre bien comment l'intimité c'est d'être bien au chaud. Le chaud et l'intime sont sur le même versant. Du côté de l'intime, il y a l'intérieur, l'intérieur le plus personnel, le fermé et le profond.

Il y a pourtant autre chose dans la langue elle-même dans ce contexte. Il est singulier que le verbe ait précédé le mot d'intime. *Intimer* date, je crois, de 1320, et là, comme par hasard, pas question de ce qui est bien au chaud, personnel, fermé, invisible et profond. Le verbe *intimer*, c'est tout à fait le contraire. Le commandement divin dont je parlais tout à l'heure, celui «*aimer son prochain comme soi-même* », j'aurais pu l'appeler une intimation. Ça n'a rien à voir avec ce que ça finira par nous donner avec les peintres intimistes. *Intimer*, c'est assigner devant un tribunal. C'est citer en justice. C'est signifier légalement à quelqu'un d'autre un certain nombre de considérations. Par là, ça s'étend au sens d'enjoindre ou de commander : « *intimer l'ordre de* ». Nous ne sommes plus du tout dans le nid douillet. On est plutôt dans ce qui va déranger un petit peu ce nid douillet. Il y a là un contexte de valeurs tout à fait surprenant.

On trouve cette valeur d'intimer dans *Les Plaideurs* de Racine. Vous vous souvenez peut-être que l'un des personnages s'appelle *Intimé*, et qu'il est précisément le défendeur en appel. *Intimer*, au sens juridique précis, c'est poursuivre devant une juridiction supérieure. Le défendeur, c'est ainsi celui contre qui la procédure est engagée. La valeur propre d'intimer, c'est d'introduire

dans l'intime, d'amener dans l'intime de quelqu'un. Signifier légalement quelque chose, ça veut dire faire savoir. Quand j'intime, je fais savoir. Quand j'intime l'ordre, je fais savoir un ordre.

C'est spécialement approprié à l'acte analytique, duquel on ne peut évacuer la fonction intimante. Cet acte, dans son caractère pur, dans son caractère radical, consiste à signifier au patient ce qu'il aura à faire. Cet aspect directif de cette injonction ne peut pas du tout être passé à l'as sous le prétexte que le patient en aurait déjà la notion préalable par un certain nombre de hauts-parleurs qui existent à propos de la psychanalyse, soit dans l'enseignement, soit dans les médias.

C'est un rappel de Lacan lui-même dans « *La direction de la cure* », à savoir que d'abord la direction de la cure consiste à communiquer au patient ce qu'il a à faire, ce qu'il a à faire pour être à sa place, la place qui lui revient dans le discours analytique. Il y a là une intimation qu'on ne peut passer à l'as. C'est une intimation qui repose sur le fait que l'analysant dans ce discours analytique, donne accès à son intimité. Il voit même de quoi est faite cette intimité, son nid douillet où il se tiendrait au chaud, au chaud des droits de l'homme et de la personne humaine. Pour que l'analysant soit digne de ce nom, il faut que l'analyste lui fasse savoir qu'il aura, l'analysant, à lui faire savoir. Ça se redouble : l'analysant aura à faire savoir de son intimité.

C'est bien comme une fonction intimante que l'on peut situer le surmoi dont c'est toujours un problème d'arriver a en situer le rôle dans l'association libre. L'association libre est libre sans doute, mais elle est sous une intimation d'avoir à faire savoir. C'est là qu'il va nous falloir souligner ce terme d'extimité, le construire, reprendre les constructions de Lacan qu'on peut mettre sous cette rubrique.

L'extimité, c'est pour nous une effraction constitutive de l'intimité. Nous mettons l'extime à la place où on attend, où on espère, où on croit reconnaître le plus intime. C'est pourquoi dans la psychanalyse, on ne trouve pas ce charme qui pénètre cette *Chartreuse de Parme*, toute pleine d'entretiens avec soi-même, de dialogues intimes des personnages, qui, il faut le dire, sont narcissiques, et qui, par ce biais, stimulent le narcissisme du lecteur. C'est précisément cette dimension-là qui est mise en cause dans l'analyse, à savoir tous ces délices de l'intimité.

C'est autre chose que le sujet découvre en son sein le plus intime. C'est pourquoi ne sont pas mal placés, ici, des auteurs religieux que nous prendrons en considération cette année. C'est en effet de Saint Augustin que nous vient l'expression « *Dieu plus intime que mon intime* », c'est-à-dire : plus intime au sein de moi-même que rien qui soit de moi.

Il y a une difficulté à situer, à structurer, et je dirai même à accepter l'extimité. On préférerait l'extirper. Et pourtant, il faut essayer d'établir une structure qui tente de démontrer l'extime, qui tente de démontrer que c'est pensable et constructible.

Démontrer cette structure, c'est bien ce qu'exige le concept de l'inconscient chez Freud. Il est légitime de parler d'extimité de l'inconscient.

C'est ce qui conduit Lacan à poser l'Autre comme l'extime, l'extime du sujet. Je vous renvoie à la page 524 des *Écrits*. C'est le temps où il fait de l'inconscient le discours de l'Autre. Si je vous lis maintenant cette page, vous saisirez comment elle s'ordonne légitimement dans ce registre : « *Quel est donc cet Autre à qui je suis plus attaché qu'à moi, puisqu'au sein le plus assenti de mon identité à moi-même, c'est lui qui m'agite ?* »

Nous pouvons dire maintenant que cela relève de l'extimité. Ce vocable renvoie à tout ce texte de Lacan, puisqu'il est là, lui, Lacan, à parler de « *l'excentricité radicale du soi à lui-même* », ou de « *son hétéronomie radicale* ». Avec cet adjectif de *radical*, ce qu'il vise, c'est qu'on ne se méprenne ni sur cette excentricité, ni sur cette hétéronomie, c'est qu'il ne s'agit point ici de dire que le sujet serait enjoint de l'extérieur à quoi que ce soit, qu'il serait commandé de l'extérieur et par là qu'il serait hétéronome. Si Lacan dit « *hétéronomie radicale* », c'est qu'il essaye de faire saisir qu'on ne peut pas réduire l'analyse à des faits de suggestion. Le sujet - et c'est là le paradoxe - est enjoint de l'intérieur même. Il n'est pas commandé de l'extérieur, il est enjoint de l'intérieur. Ça met évidemment à mal la distribution qu'on peut faire de l'intérieur et de l'extérieur.

La découverte de l'inconscient, l'invention de la psychanalyse, ça oblige à une topologie. Vous saisissez ça tout de suite. Ce n'est pas une extravagance. La découverte de l'inconscient oblige à une topologie qui permette de situer, conformément aux données de l'expérience, ce qui vacille sous les noms d'intérieur et d'extérieur. Le problème avec les données de l'expérience analytique, c'est qu'il apparaît - et du témoignage même du sujet - que l'extérieur se trouve dans son intérieur, son intérieur au sens d'intime.

Il y a là comme une intuition centrale chez Lacan, une intuition vraiment extime de Lacan. Dans intuition, il y a *intus*, qui est, si je ne me trompe, de la même famille que intimité. Il y a là quelque chose qui est au plus intime de Lacan, puisque nous l'avons déjà dans son *Rapport de Rome* à propos de la fonction de la mort : « *Dire que ce sens mortel révèle dans la parole un centre extérieur au langage est plus qu'une métaphore et manifeste une structure* ».

Il faut dire tout de suite que cette structure est la structure de l'extimité: « *Cette structure est différente de la spatialisation de la sphère [...] A vouloir en donner une représentation intuitive, il semble plutôt qu'à superficialité d'une zone, c'est à la forme tridimensionnelle d'un tore qu'il faudrait recourir pour autant que son extériorité périphérique et que son extériorité centrale ne constituent qu'une seule région*. »

Il y a là une présentation du *en moi plus intime que moi* de Saint Augustin. Lacan, déjà, présente le tore comme une structure d'extimité. C'est bien ce qui distingue l'expérience analytique de toute entreprise fondée sur un *connais-toi toi-même*, même si ça peut paraître y ressembler. Le *connais-toi toi-même*, pour qu'il ait chance d'aboutir, il faut qu'il se sustente de l'axiome d'une identité à soi constitutive de l'intimité subjective. C'est toute la question de savoir si ce que Freud appelle *le noyau de notre être est identique à soi*. On peut dire que certainement le sujet, dans l'analyse, est constitué comme non identique à soi. C'est même la première chose qui m'a frappé dans l'enseignement de Lacan. On ne peut pas écrire S = S.

On n'en restera pas là. Il faudra bien en venir à quelque chose qui, sans être identique à soi, fait poids pour le sujet, fait noyau. Si Lacan peut louer Freud, c'est d'avoir fait rentrer à l'intérieur du cercle de la science, la frontière entre l'objet et l'être, frontière qui semblait marquer sa limite. Le cercle de la science semblait se constituer dans l'objectivité :

objet / être
science

Lacan loue Freud pour avoir déplacé cette frontière, de telle sorte que ce qui constitue l'être soit susceptible d'être le thème, et pourquoi pas l'objet, de la science. C'est, en tout en cas, son ambition, et je dirai qu'elle passe par la constatation et l'invention de structures qui nous mettent à même de démontrer cette ambition. On peut, de fait, constater qu'avec Lacan, nous nous sommes trouvés à même de démontrer des rapports et des relations qui jusqu'alors avaient été, concernant le noyau de notre être, réservés aux théologiens, voire aux poètes. C'est pour cela que Lacan a pillé le discours mathématique. Nous y aurons recours nous aussi.

Dans cette page 320 que je vous ai lue sur l'extériorité à la fois périphérique et centrale, vous avez une note en bas de page où Lacan indique que ce sont là les prémisses de sa topologie. C'est bien l'extimité qui est la raison de la topologie de Lacan.

Qu'est-ce qui est extime ? Je l'ai dit : c'est l'inconscient. C'est même ça qui a paru impensable aux philosophes de la lignée cartésienne, à savoir cette opacité d'objet qu'à leurs yeux constituait l'inconscient. D'où ces critiques au moment où Lacan commence son enseignement, ces critiques sur l'objectivation psychanalytique. C'était au point qu'on fut surpris qu'il ait pu intituler un de ses textes « *La chose freudienne* », puisqu'il était justement parmi les quelques autres d'inspiration existentialiste qui s'en prenaient à la réification, à la chosification des rapports humains.

Eh bien, il faut dire que la perspective de l'extimité que nous prenons cette année, nous force a considérer les autres comme des objets. C'est une remarque que fait Lacan. On s'imagine que l'éminente dignité de l'autre ne serait préservée qu'à la condition qu'on le prenne pour un sujet. Plaise au ciel, au contraire, que l'on traite les autres, les autres auxquels on tient, comme des objets. Peut-être que par ce biais, on les ferait moins souffrir. On en prendrait soin, à l'occasion, de ces objets.

Je reviendrai là-dessus pour ceux qui ne sont pas ici et qui s'esbaudissent de l'anti-humanisme de Lacan. Anti-humanisme sans doute, puisque Lacan rapporte l'humanisme à l'époque où il a sa place, à l'époque d'Érasme par exemple. Il doit constater, comme chacun de nous, que l'homme de l'humanisme, il y a belle lurette qu'il a disparu, et que ce ne sont pas des petites gonflettes artificielles qui seraient en mesure de nous le produire a nouveau. Je viendrai, si j'en ai le temps, à une sorte de pamphlet qui a été fait récemment sur ce thème, et ce pour dire que je l'ai considéré comme désuet dès sa sortie.

Mais revenons à l'extime. *Extime* d'abord au sujet, puisque ma langue même, celle où je dis mon intimité, est celle de l'Autre. Mais aussi extime à l'Autre, extime comme objet - l'objet qui fait le thème du dernier chapitre du Séminaire XI qui a pour titre, « *En toi plus que moi* ». C'est une reprise de Saint Augustin. Il faut s'en apercevoir.

C'est ce que la science élide. Si Lacan situe la science à la séparation et non à l'aliénation - j'ai développé, ce thème les années précédentes -, c'est qu'il s'agit de la séparation d'avec la chaîne signifiante, la séparation de l'objet d'avec la chaîne signifiante. Au fond, c'est ce qui est l'ambition scientifique : d'être sans extimité, et de développer ses liens comme chaîne signifiante. C'est de se séparer de l'objet. C'est de se développer toute en extériorité, sans ce repli d'extimité.

Si nous prenons les choses par où la science se développe en extériorité, l'extimité est alors déjà une intimité. Du même coup, c'est ce qui fait que la science désubjective le signifiant. Du moins, elle essaye. Elle fait en sorte qu'un signifiant ne représente plus un sujet pour un autre signifiant. Elle arrive quand même a quelques beaux résultats. Le discours de la science désubjective le signifiant, et la protestation des droits de l'homme n'ira pas à le faire renaître.

L'extime, c'est ce que met en valeur la conscience morale quand elle est prise radicalement comme elle l'est par Kant. Ça aboutit au sacrifice. Au sacrifice de quoi ? Au sacrifice du plus intime, au sacrifice de ce qui est le plus cher. C'est ce qui est enjeu dans une analyse. C'est que l'Autre - dont l'analyste n'est que le servant l'homme de paille - puisse atteindre ce que tu as de plus intime, et où c'est l'extérieur, le périphérique qui parvient jusqu'au central. C'est ce que l'année dernière,

nous avons recouvert du vocable de *cession*. Ça fait jeu avec l'obsession. Mais, *cession*, ça laisse encore trop à l'idéologie du contrat, tandis que le registre de l'extimité est le registre du sacrifice.

Cette année, et conformément à l'enseignement de Lacan, il nous arrivera de parler de l'objet du sacrifice. L'extimité comporte que le sujet n'est rien que ce qu'il cède ou sacrifie. C'est non seulement un sujet qui se découvre à se réduire à ce qu'il sacrifie lui-même, mais ce n'est pas moins vrai, aussi bien, chez l'Autre. Lacan le dit : « *Je l'aime parce qu 'inexplicablement j'aime en toi quelque chose de plus que toi, l'objet* a, *je te mutile*. »

C'est là le paradoxe qu'il nous faudra traiter cette année, à savoir que l'Autre - cet Autre dissymétrique du sujet, cet Autre qui est le lieu de la vérité où se développent les chaînes du signifiant et où se condense son trésor - contient en lui quelque chose d'autre qui fait amour et que Lacan a baptisé l'objet *a*.

En quoi est-ce compatible et articulable ? En quoi ces deux termes sont-ils compatibles et articulables ?

J'en ai donné, en passant, une articulation au cours des quatre années précédentes. J'ai essayé de différencier petit *a* comme élément - petit *a* n'appartient pas comme élément à l'Autre - et petit *a* comme partie dans l'Autre. On pourrait ainsi jouer sur l'élément et la partie dans cette théorie des ensembles dont Lacan s'est servi pour désubstantialiser la psychanalyse - spécialement avec l'ensemble vide dont vous connaissez la parenté avec le sujet barré.

Cette année, je ne me contenterai plus de faire des allusions, mais j'essayerai de faire cela thématiquement. Nous traiterons de l'extimité majeure de l'objet *a*, qui est ce pourquoi il y a du non interprétable dans l'expérience analytique. Cet objet *a* est aussi bien extime au sujet qu'extime à l'Autre, et il faudra voir par quel biais Lacan a amené cet objet qui est absent dans tout le début de son enseignement.

Il en est absent et il ne s'introduit même que sous une couverture, c'est-à-dire sous la couverture de Socrate, sous le couvert d'une longue exégèse du *Banquet* de Platon. Il faut cette couverture pour que se place ce virage dans l'enseignement même de Lacan. C'est un virage qui comporte désormais le fait d'articuler, au lieu de l'Autre, cet objet *a* qui ne peut pas y entrer à titre d'élément. Ce virage s'est effectué entre *L'éthique de la psychanalyse* et *Le transfert*. *L'éthique de la psychanalyse* apparaît comme d'une unité magistrale, ce qui n'est pas vrai du *Transfert* qui n'a pas de cohérence apparente. Il en a une plus secrète qu'il faut faire valoir, à savoir la promotion de la fonction de l'objet partiel et sa reformulation par Lacan dans l'expérience analytique.

C'est un point tournant, puisque c'est dans *Le transfert* que l'on trouve une distribution des Séminaires à venir, en particulier *L'angoisse* et *L'identification*, qui forment un contraste par rapport à *L'éthique* qui s'annonce comme tragique et comme une re-formulation de la pulsion de mort, à savoir comme l'entreprise de penser la psychanalyse à partir de la pulsion de mort et par le biais de la loi morale en tant qu'elle comporte précisément le rejet de tout pathologique, de tout *pathos*, rejet qui peut aller jusqu'à coûter la vie au sujet. Lacan a effectué là un franchissement dont il n'est pas sûr qu'il ait été réitéré. La posture est là héroïque. Le héros sophocléen n'est, au terme, que le déchet de sa propre aventure.

Mais si *L'éthique* est le moment de franchissement, *Le transfert* est celui du virage. C'est un virage où on se demande comment ça peut se passer. Je vous rappelle que j'ai déjà souligné la parenté, à un certain niveau, entre amour et jouissance. Je l'ai signalée spécialement au niveau de la séparation.

C'est donc la couverture de Socrate que Lacan utilise pour faire admettre que l'Autre du signifiant puisse contenir quelque chose d'autre, quelque chose d'autre en son cœur, qui est extime. L'objet *a* est extime à l'Autre du signifiant.

Il nous faudra évoquer ce passage du franchissement au virage. Vous pourrez directement en prendre connaissance, puisque les Séminaires de *l'Éthique de la psychanalyse* et du *Transfert* vont être publiés l'année prochaine, aux alentours du mois de mars.

Je continuerai la semaine prochaine.

II - 20 novembre 1985.

La dernière fois j'ai évoqué, comme expérience très commune, le fait qu'un analysant sorte sa clef devant la porte l'analyste. Ça m'a valu très vite un contre-exemple, un contre-témoignage d'au moins une dont l'expérience d'analysante est indéniable, et qui m'a dit n'avoir jamais, au cours des années, été sujette à cet acte manqué. J'en ai conclu quelque chose que je lui ai aussitôt communiqué, à savoir que dans ces conditions, c'était parce que chez elle, elle ne se sentait pas chez soi. Apparemment c'était juste, ça a eu au moins son assentiment. Ceci fait valoir que c'est là le drame du sujet tel que l'expérience analytique le met en fonction: ne pas arriver à être pleinement chez soi. C'est exactement ce que nous visons cette année avec ce terme lacanien d' *extimité*. Ce terme dit que chez soi, on n'est pas chez soi.

La question même du statut de l'inconscient se formule, d'une manière plus générale, dans des termes que j'ai déjà cités la dernière fois : « *Quel est donc cet Autre à qui je suis plus attaché qu'à moi, jusqu'au sein le plus assenti de mon identité à moi-même, c'est lui qui m'agite ?* » Je dis d'une manière plus générale parce que cette phrase est rhétorique, un brin éloquente, tout en étant cependant, à l'habitude de Lacan, fort précise. Ce qu'elle met en cause, c'est bien l'identité à soi dont nous aurons cette année à reparler dans des termes plus formels que ceux-là.

Il s'agit là, en effet de ce que nous ne reculons pas à appeler un asservissement du sujet. C'est dans le mot lui-même. C'est un sujet d'assujettissement. Nous ne croyons pas pour autant par là encourager je ne sais quelle oppression qui serait extérieure. Ce qui concerne l'extimité n'est pas le pouvoir d'une autorité extérieure par rapport à quoi je suis ou reste moi – ce qui alors me permettrait de n'en penser pas moins. En fait, ce dont il s'agit, c'est du paradoxe qu'on pourrait dire celui de l'Autre intérieur, Autre qui, à ce titre, comporte une fracture de l'identité personnelle ou intime.

Si je dis qu'il s'agit de la formulation la plus générale, c'est que la psychose en témoigne. Elle témoigne de cette extimité à ciel ouvert sous la forme dite de l'automatisme mental. On pourrait appeler ça *l'automatisme extime*, puisqu'il intervient au sein de l'identité à soi. Ça donne ce qu'il faudra qu'on articule, à savoir la forclusion et l'extimité. La forclusion comme vocable, ne dit que la moitié de ce dont il s'agit. Ça dit que c'est enfermé en dehors. Mais la forclusion comporte un retour sous la forme d'une extimité vérifiée par le sujet comme réelle. Ça n'est nullement une exclusion sans retour. Je ne fais ici qu'indiquer les choses. Il faudra, si possible, les construire.

Cet Autre qui m'agite au sein de moi-même est une formulation qui convient à toute folie, mais elle fonctionne aussi bien s'agissant de l'hystérie. Le mot même qui désigne cette pathologie vise en effet une partie infime qui dans le corps n'en fait qu'à sa tête, et qui agite - ô combien! - le sujet. L'obsession, elle aussi, n'en est pas moins extime, puisqu'il s'agit là d'une contrainte éprouvée dans la pensée où une partie de la pensée joue sa partie toute seule.

Ces différentes pathologies tiennent toutes à ce fait que l'extimité y devient patente. L'extimité y devient pathique. On constate que ça agite. L'extimité, c'est du principe des affects. C'est ce qui agite et affecte le sujet. Tous ces affects se laissent ranger sous cette rubrique de l'extimité. On mettra cela à l'épreuve plus tard.

L'extimité, en tant qu'elle est tout à fait distincte de ce qui serait pure extériorité, désigne rien de moins qu'une béance au sein de l'identité à soi. Nous pouvons dire que c'est une place. C'est une place à ne pas confondre avec ce qui peut venir l'occuper. C'est par là que l'on peut être conduit à des considérations topologiques.

Cette béance de l'identité à soi, on peut dire qu'elle est connue de toujours, mais que c'est l'expérience freudienne seule qui l'a dénudée. Cette béance reste un scandale pour les discours qui croient se fonder sur l'identité à soi, et c'est de là qu'on a à considérer - Lacan nous y invite - ce qui la recouvre.

L'expérience freudienne a dénudé cette béance spécialement dans le départ qu'elle a pris du sujet hystérique, c'est-à-dire d'un sujet qui témoigne excellemment d'une faiblesse de son sens intime. C'est un sujet dont le sens intime est rongée par une différence à soi, et qui à l'occasion se commente comme un mensonge fondamental, comme une fausseté de l'être. Authenticité à jamais perdue qui voue le sujet à des accrochages qui, tout identificatoires qu'ils soient, ne parviennent précisément pas à recouvrir cette béance de l'identité à soi.

Il y a aussi, certainement, une couverture politique de cette béance, une couverture par le maître en tant qu'il délivre de l'extimité et fait sentir à l'occasion cette oppression comme toute extérieure. À certains égards, c'est une délivrance. C'est, par exemple, ce qu'on a appelé *la servitude volontaire*, pour reprendre le titre de La Boétie. De là à aller jusqu'à parler de la jouissance de l'opprimé il y a une marge, une marge qui tient précisément à ce qu'on doit distinguer ici, à savoir la place et ce qui l'occupe. Mais enfin, on peut dire qu'il y a une couverture politique de la béance extime.

Il y a encore une couverture religieuse. Je l'ai évoquée la dernière fois. Cette place extime, on peut la nommer Dieu. On peut la faire occuper par Dieu. C'est sur cette corde que joue Saint Augustin dans ses *Confessions*, au livre III, chapitre 6, quand il qualifie Dieu comme « *Interior intimo meo et superior summo meo* ».

Le traducteur de chez Garnier glose un peu cette formule fulgurante : « *Vous étiez au-dedans de moi plus profondément que mon âme la plus profonde, et au-dessus de mes plus hautes cimes* ». Ça dit plus simplement : « *Plus intérieur que mon plus intime et au-dessus de mon plus haut* ». C'est ce qui est repris dans un autre passage, au livre X, chapitre 27, où l'insistance est précisément mise sur le fait que Dieu n'est pas tant au-dessus de nous, et par là-même en dehors de nous, qu'au dedans : « *Tard je vous aimé, beauté si ancienne et si nouvelle, tard je vous ai aimée. C'est que vous étiez au-dedans de moi, et moi j'étais en dehors de moi* ».

Il a ce qu'on pourrait qualifier comme une fonction leurrante de l'extime. Je la qualifie d'autant mieux ainsi que vous en verrez la résonance un petit peu plus tard, dans un usage que Lacan en fait et qui est à relever. Ça conduit à considérer que tout ce qui s'efforce de recouvrir la béance de l'extime est une malhonnêteté foncière.

Nous avons aussi la couverture amoureuse de l'extime, quand elle prend par exemple le visage inhumain de *La femme* dans *L'amour courtois* auquel Lacan a consacré quelques séminaires, lorsqu'il voulait précisément parler de l'éthique de la psychanalyse. Ça a conduit - je l'ai déjà dénoncé - à s'imaginer qu'il offrait la sublimation comme issue majeure de la cure analytique.

Il y a enfin une couverture pathologique de cette béance. C'est la plus pernicieuse. C'est celle qui, à cette place de l'extime, installe le mauvais moi, et qui en entreprend sa réduction. Elle procède par une dichotomie séparant ce qui devrait être l'extime du tissu où il est pris, séparant ainsi deux régions extérieures l'une à l'autre. Pour la mauvaise région, il s'agit d'en obtenir la réduction ou la domination. Cette dichotomie psychologique est encore une couverture de ce dont il s'agit. L'ennuyeux, c'est donc qu'il y a aussi une couverture psychanalytique de cette béance. On a tourné à cette fin la seconde topique de Freud : soit qu'on ait accentué le moi ou le surmoi, soit qu'on ait voulu résorber ou enchaîner le ça conçu comme le mauvais moi.

C'est à Groddeck que Freud a emprunté le terme de *ça*. Groddeck, il avait, d'une façon un peu amusante, un peu anthropomorphique, le sentiment de l'extime. Par son invention du *Es*, il a valorisé cet Autre qui au sein de moi-même m'agite. Mais, pour les post-freudiens, le moi de la seconde topique est le principe de l'identité à soi, est ce par rapport à quoi les autres fonctions sont à ordonner.

Quand on lit *Le moi et le ça* de Freud, il peut paraître que ça rencontre ici et là ce que Freud a voulu dire, mais nous savons - et Lacan nous a appris à le lire - que ce qu'il a voulu dire est tout autre chose, à savoir que le surmoi et le moi occupent cette place d'extimité. C'est bien ce qui a obligé Lacan, pour qu'on s'y retrouve, à en distinguer le sujet, et ce au point qu'on puisse dire que le sujet lacanien est cette place même, cette place de l'extimité.

On peut ordonner ces trois termes selon les trois registres du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Je le dis pour les débutants mais il faut cependant y repasser d'une façon méthodique. Il y a une certaine valeur à en faire la liste, c'est-à-dire à mettre ces termes sur le même plan, comme trois fonctions qui peuvent venir occuper la même place, place qui se trouve reconduite et décalée dans l'enseignement de Lacan en ces termes :

Moi	narcissisme	I	image
Surmoi	A	S	discours
ça	*a*	R	jouissance

Vous avez le moi qui est à penser à partir du narcissisme, la vérité du surmoi à partir de l'Autre, et le ça, lui, est à référer au terme de l'objet *a*. C'est une approximation que je me permets d'effectuer à cause des détails et des précisions que j'ai pu apporter les années précédentes. Je trouve cependant que, dans sa robustesse, ça a sa valeur. Nous retrouvons l'imaginaire, le symbolique et le réel accolés tous les trois respectivement aux trois fonctions de l'image, du discours et de la jouissance. Si je procède à cette mise en place élémentaire, c'est d'abord pour que vous notiez que je n'y fais pas figurer le terme de sujet. On serait bien en peine d'en trouver l'équivalent dans Freud. C'est le principe même de cette traduction que j'ai mise au tableau.

Le moi, est-ce que ce serait le principe de l'identité à soi ? C'est là que se partagent les eaux avec l'*ego-psychology*, qui trouve dans le moi ce principe, et non seulement dans le moi mais dans ce qu'il y a de plus exquis en lui, à savoir sa supposée sphère non conflictuelle. C'est donc là que se partagent les eaux entre l'*ego-psychology* et l'orientation lacanienne en tant que retour à Freud abordant le moi à partir du narcissisme - étape de l'élaboration freudienne qui est laissée de coté dans l'*ego-psychology*.

Dès le point de départ du « *Stade du miroir* » - qui est extra-analytique puisqu'il s'agit d'une observation - c'est l'image de l'autre qui est installée par Lacan. Elle est installée au cœur de l'identité à soi-même, et elle n'assure donc pas cette identité. Elle ne l'assure qu'au prix d'un dédoublement, qu'au prix d'un manque à être moi-même, où on peut voir la racine même de l'agressivité. C'est en ce sens que le moi est une formation qui vient occuper la béance extime. « *Le moi,* dit Lacan, *vient à servir à la place laissée vide pour le sujet* ».

Pour ce qui est du *surmoi*, Lacan le rend à sa vraie valeur à partir de l'Autre et comme discours de l'Autre. C'est l'occasion de s'apercevoir que Freud n'en faisait pas autre chose quand il marquait sa racine dans les restes de l'entendu. Quant au *ça*, c'est par là, dans l'orientation lacanienne, que s'introduit la fonction de la jouissance. On aimerait pouvoir dire jouissance de l'Autre comme on a dit image de l'autre et discours de l'Autre, mais pour passer de la jouissance à la jouissance de l'Autre il y a un fossé. Le chemin de Lacan est complexe. Le *ça* comme tel n'est pas la jouissance de l'Autre, même s'il y a lieu, certes, de dire ici que ça qualifie une Autre jouissance.

C'est ici encore que l'on peut aussi bien constater la dissymétrie des concepts de projection et d'introjection dans la littérature analytique. La projection est fonction de l'imaginaire, tandis que l'introjection est en relation au symbolique. Ce qu'on appelle projection, c'est en fait la mise en fonction d'une image en tant qu'elle peut venir précisément à cette place laissée vide, à cette place de *manque à être moi-même*. À cet égard, elle y vient comme un leurre. Mais c'est à l'opposé que les analystes qui utilisent ce concept manient l'introjection.

Il faut bien que je mentionne ces concepts puisqu'ils mettent en jeu - même d'une façon naïve - la répartition de l'intérieur et de l'extérieur qui est justement ce qui fait question cette année. Cette répartition nous fait question, mais ça ne veut pas dire qu'on n'ait pas à se demander comment se forme cette idée de l'intérieur, comment se constitue cet espace.

On peut dire que c'est l'image de l'autre qui définit le dedans, le sentiment du dedans, le sentiment de son intimité. Il n'y a pas d'autres façons de situer ce dedans qu'à partir de la maîtrise que le sujet expérimente à partir de l'image de l'autre. C'est une maîtrise qui est évidemment défaillante. Si on parle de signifiant maître, c'est bien pour ne pas parler du sujet maître. Mais ces concepts de projection et d'introjection nous intéressent à condition de ne pas s'imaginer qu'il aurait là un va-et-vient qui rendrait réciproques, voire complémentaires, l'extérieur et l'intérieur, le dehors et le dedans. Si nous soulignons le terme d'extimité, c'est précisément pour marquer qu'il n'y a aucune complémentarité, aucun ajustement entre le dedans et le dehors, mais qu'il y a précisément un dehors à l'intérieur. C'est là ce qu'il s'agit de construire. C'est ce qu'il s'agit de rendre pensable.

Je fais là, en passant, une équivalence entre *pensable* et *construire*, et cela doit nous rendre sensibles au fait que Lacan est constructiviste. S'il est allé prendre des formules et des schémas dans les mathématiques, dans la logique et dans la topologie, c'est parce que dans le champ freudien, une construction fait preuve. C'est parce qu'il y a de l'insaisissable dans l'expérience qu'il s'agit de construire dans la théorie. C'est ce qui me fait lier *penser* et *construire*. C'est là-dedans que nous sommes. Il s'agit de traduire, de formuler cette masse d'intuitions que je peux charrier au départ, et pas seulement d'en entonner le chant. Si on veut en entonner le chant, les *Confessions* de Saint Augustin sont encore ce qu'il y a de mieux dans le genre.

On pourrait d'ailleurs cette année évoquer évidemment beaucoup de journaux intimes. Les journaux intimes, quand ils sont bien faits, quand ils vont au cœur de ce dont il s'agit, c'est-à-dire au cœur de l'identité à soi, ils arrivent toujours à cette place d'extimité, et ce dans différents registres. Selon l'honnêteté des scripteurs se vérifie leur rencontre avec un Autre qui les agite au sein de l'identité à soi.

Projection et introjection ne sont pas des fonctions réciproques. *L'introjection*, pour prendre la définition de Lacan, *c'est un index qui vient s'installer au cœur de l'être pour en désigner le trou*. On ne peut pas dire qu'il représente le sujet. Ce n'est pas le signifiant du maître quand Lacan le manie. Sans doute est-il le signifiant de l'Autre par quoi le sujet est représenté, mais c'est précisément en cela qu'il vaut comme le signifiant du sujet, par le fait que c'est le seul signifiant qui peut avoir cette fonction, puisque le sujet comme tel est constructible comme une élision de signifiant. Il ne lui reste que le signifiant de l'Autre pour qu'il s'en accommode à s'en faire représenter.

Ce signifiant de l'Autre, on le rencontre dans l'expérience analytique. En tout cas, on doit le rencontrer. Sous la forme d'abord d'une chaîne articulée, sous la forme de paroles décisives. Ce sont les paroles, pas les écrits, qui sont pour le sujet décisives. Même la Bible, on commence par l'entendre avant de la lire. C'est dans l'expérience analytique que la parole reste.

Le signifiant maître peut donc très bien être le signifiant du sujet, même si c'est pas raccroc, mais ce n'est pas le signifiant de l'objet. Sur trente ans d'enseignement, je ne crois pas que Lacan ait jamais prononcé dit ou écrit *signifiant de l'objet*, sauf, à l'occasion, pour qualifier le signe petit *a*, c'est-à-dire le symbole qui marque justement qu'il n'y a pas de signifiant de l'objet.

C'est à propos de l'introjection qu'on peut dire que le signifiant maître indexe l'objet. Qu'est-ce que veut dire que l'introjection soit en relation avec le symbolique ? L'introjection, ce n'est pas une manducation de l'objet réel. Cette forme de cannibalisme de l'introjection, on peut la qualifier comme étant un peu désuète. L'introjection n'est pas une manducation, et ce n'est pas non plus le transport d'une image à intérieur. Ce n'est pas construit comme la perception. L'introjection est signifiante. Le rapport au symbolique veut dire que c'est une identification signifiante.

Puisque j'en viendrai à mettre en place l'enseignement de Lacan dans son déroulement logique, vous pouvez, précisément sur ce point, saisir une étude en partie double - pas simplement conjointe parce qu'elle est successive - sur l'identification et l'angoisse. En effet j'ai déjà indiqué ce qui fait couple entre *L'éthique de la psychanalyse* et *Le transfert* mais il faut voir aussi bien ce qui

fait couple entre *L'identification* et *L'angoisse* : l'un porte sur l'articulation signifiante, définit et isole l'identification comme signifiante, la détachant par là-même de tout ce qui rode autour d'imaginaire, et l'autre, *L'angoisse*, dégage la fonction de l' objet.

Il y a, là deux Séminaires qui vont ensemble comme celui de *L'éthique* et du *Transfert*. D'ailleurs, vous verrez qu'à la fin du *Transfert* sont indiqués, à titre de programme, les deux Séminaires suivants, et que les termes d'identification et d'angoisse figurent dans les titres que j'ai donnés aux chapitres XXIV et XXV du *Transfert*. Vous constaterez que ce n'est pas un abus.

Il faudra bien, cette année, parler de *l'identification*, puisque c'est bien sur la béance de l'identité à soi qu'il est concevable que le sujet s'identifie. Il se cherche, se trouve une identité de substitution, une identité de rencontre. Dire, comme le fait Lacan, qu'il s'agit *d'un index qui s'installe au cœur de l'être pour en désigner le trou*, ça veut dire que ça ne le comble pas. L'introjection ou l'identification signifiante ne peut combler ce trou. Même quand l'identification est élevée à la dignité du signifiant maître, elle ne fait que pointer la béance.

Dire, comme je l'ai fait, qu'il n'y a pas de signifiant de l'objet, ça ne veut pas dire qu'on ne puisse pas, de l'objet, faire un signifiant. Ça s'appelle précisément la phobie - la phobie qui consiste à faire du signifiant avec un objet. Mais ça ne veut pas dire non plus que le signifiant ne puisse pas faire objet.

Pour rire, mettons la littérature en face de la phobie. Phobie et littérature, ce sont deux façons de s'en tirer avec le *il n n'y a pas de signifiant de l'objet*. Ce sont deux façons contraires, ce qui n'empêche d'ailleurs pas ô combien! - qu'il y ait des littératures phobiques. Vous voyez que nous sommes toujours dans ce vieux sillon d'opposer le signifiant et l'objet.

Cet objet, il faut que j'en dise un mot, puisque, dans le mot même, il y a une topique trompeuse et implicite. En effet, l'objet, ce serait ce qui est jeté devant le désir. Ça va bien à l'image d'être jetée devant le désir, mais vous savez ce que Lacan a changé de ce statut de l'objet dans la psychanalyse. Au lieu de le situer comme jeté devant le désir, il l'a placé en arrière du désir. C'est ce qu'il a proprement appelé l'objet *a*, l'objet cause du désir. Le désir est son effet et ne le rejoint jamais. Par là, en le situant en arrière, il en a fait un objet extime. Ce n'est pas un objet en avant, mais un objet ramené à l'intérieur.

Certes, ça a par là des affinités avec ce que Mélanie Klein a situé comme fonction des objets internes. Elle a même fait plus, même si elle n'en a pas tenu toujours compte, à savoir qu'elle a situé l'objet primordial comme phobique. C'est au point que tout ce qui se développe à partir de là, dans la maîtrise de la réalité, apparaît comme contrat phobique. Cet objet interne n'a plus satisfait Lacan, mais enfin, Mélanie Klein est dans la psychanalyse celle qui a conservé et même exalté la place de l'extimité. Quant à l' *ego-psychology*, elle l'a fait tout simplement disparaître.

Si Lacan ne s'est pas contenté de l'objet interne, c'est parce qu'il est resté freudien. Le point essentiel dans l'expérience, c'est que c'est un objet perdu. Vous pouvez mettre ensemble ces deux traits: il s'agit d'un objet perdu et à l'intérieur. Dans ce paradoxe, vous obtenez alors le terme d'extime. Le terme d'extime dit ce paradoxe, il le reprend.

Si je place ici ce binaire du signifiant et de l'objet il faut bien que j'aborde la question par le biais du statut symbolique de l'objet. Je dis *statut symbolique* parce qu'on ne peut pas du tout reconstituer l'itinéraire de l'objet dans l'enseignement de Lacan, en allant seulement de l'imaginaire au réel. On peut effectivement constater qu'il a commencé à baptiser petit *a* l'image, l'objet imaginaire, et puis qu'il a conservé en définitive la même lettre pour l'objet réel, on ne peut cependant faire l'économie logique qu'il y a un statut symbolique de l'objet. Il y a l'objet imaginaire, l'objet symbolique, et l'objet réel.

On peut partir sans doute de ce que l'objet n'est pas *ob* mais *in*, et que l'objet dont il s'agit n'est pas l'objet dans le monde mais l'objet dans le sujet. C'est au point qu'on peut naïvement le repérer au décalage de la conduite adaptée, cette conduite supposément adaptée au monde. On peut dire que ce décalage signale une interférence de l'objet. C'est une façon naïve de marquer que le sujet n'en a pas la maîtrise.

Il faut voir ce que comporte, à partir de là, la relation d'objet. C'est un terme qui a vieilli. Lacan ne l'avait repris que parce qu'il était à la mode dans les années 50. Mais même maintenant pour les tenants de *l'ego-psychology*, c'est encore le fin du fin. C'est déjà un pas énorme pour eux de se dire qu'il peut y avoir quelque chose d'autre que le système fermé du moi, du surmoi et du ça. Pour eux, l'objet c'est le synonyme de l'autre. Il y a un autre dans le monde dont il faut s'occuper, dont on a quelque chose à attendre. Du coup, avec émerveillement et prudence, ils découvrent l'intersubjectivité. Il est extraordinaire que les gens les plus avancés à New York, ceux qui sont vraiment à la pointe - et il faut dire que les autres s'en méfient -, s'avancent vers l'intersubjectivité.

La relation d'objet freudienne, c'est celle de la relation d'objet perdu. C'est la relation d'objet en tant qu'articulée au manque, en tant que d'abord, c'est ce qui fait défaut. C'est bien pourquoi, quand Lacan traite de cette relation dans son *Séminaire IV*, il l'introduit par l'angoisse. Six ou cinq ans après, quand il reprend la thématique de cette fonction, il le fait encore par le biais de l'angoisse, c'est-à-dire, par le biais d'un affect qui est traditionnellement celui qui qualifie la relation au manque d'objet. C'est là qu'il a fait luire et se lever son objet *a* en disant que l'angoisse n'était

pas sans objet. Le manque d'objet a la fonction d’un objet, d'un objet d'un autre type. On y reviendra, mais je souligne cette introduction par l'angoisse, c'est-à-dire cette introduction de l'objet par le manque d'objet.

L'objet, l'objet du désir, l'objet dans la psychanalyse, ainsi que c'est le cas pour le discours, voire pour la jouissance, c'est l'objet de l'Autre. Ça peut déjà se saisir au niveau de l'imaginaire, grâce encore à Saint Augustin, au chapitre 7 du livre I, où se situe l’exemple canonique relevé par Lacan : « *J'ai vu et observé un petit enfant jaloux. Il ne parlait pas encore et il regardait, tout pâle et l'œil mauvais, son frère de lait. Qui ignore le fait ? Les mères et les nourrices prétendent conjurer cette envie par je ne sais quel charme. Dira-t-on que c'est innocence, lorsque la source du lait coule si abondamment, de ne point admettre au partage un frère dénué de tout et ne peut soutenir sa vie que par cet aliment ?* ». Cet exemple, Lacan en a fait le paradigme de la frustration : l'objet s'introduit essentiellement en tant que le sujet en est privé.

Vous savez que Lacan, à propos de *La relation d'objet*, a mis en série ces manques, ces différents types de manque que sont la privation, la frustration et la castration. Il les a ordonnés. Ça prête un peu à confusion parce qu'il les a décrits d'une façon un peu chronologique, un peu développementale, mais on peut bien sûr, les lire autrement.

Il est parti de quoi ? Que dans le réel, il n' a pas de manque. À cet égard, cette définition ne va pas très au-delà de *l'en-soi* de Sartre. C'est un réel qui, comme tel, est plein, complet. Dès lors, il ne peut y avoir un manque dans le réel qu'à la condition qu'il y ait d'abord une symbolisation. La fonction de la liberté, qui dans *l'Être et le néant* amène le manque dans *l'en-soi*, est apportée chez Lacan par le signifiant. C'est le signifiant qui apporte la possibilité d'un manque dans le réel. Ça suppose qu’il y ait des places, et, pour qu'il y ait des places, il faut qu'elles soient marquées. Par là, il y a symbolisation préalable et nécessaire.

Étant donné le point de vue développemental qui est celui où Lacan s'expose à cette époque de *La relation d'objet*, il est conduit à devoir dire d'où vient la symbolisation Ce n'est pas quelque chose dont il s'embarrassera par la suite, posant au contraire que ça ne se déduit pas. Mais là, dans l'ordre du développement il le déduit - et de quoi ? Il le déduit de la frustration. Il pose que c'est la frustration qui introduit l'ordre symbolique.

La frustration, si elle doit être préalable à la privation comme manque réel d'un symbole, d'un objet symbolique, est imaginaire. Ce n'est d'ailleurs pas loin du projet de Sartre. C'est là le paradoxe qui voudrait faire introduire l'ordre symbolique par une fonction imaginaire, c'est-à-dire la fonction de la frustration. Ça s’incarne. Évidemment, dès que ça s'incarne, ça s'incarne dans le symbolique. Dès qu'on fait de la mère l’agent de la frustration, ça suppose quand même qu'y a le langage, et de plus la parole - ce qui veut dire qu'il y a la demande. Ça resterait impensable s'il ne s’agissait que de l’objet du besoin. Ça serait impensable, et même répréhensible comme le dit Saint Augustin. Il faut donc la demande, et la demande présuppose déjà l'ordre symbolique.

C'est là d'abord que se trouve instituée la dimension de l'amour, dès lors que l'objet, à venir de l'Autre, devient don de l'Autre et signe de son amour. À cet égard, dans sa valeur, dans sa valeur propre, il est désubstantialisé, il devient exactement un rien - un rien qui suffit s'il est bien le signe de l'amour, c'est-à-dire s'il est signe de ce que l'Autre donne, non pas donne ce qui est du registre de son savoir, mais ce qui est du registre de ce qu'il n'a pas.

Reste que l'on se trompe si on imagine que dans l'exemple de Saint Augustin, le sein maternel appartient à la nourrice. C'est précisément à cause de ce type d'erreur que l'on parle des objets internes et qu’on croit qu'il y a là du déplacement vers l'intérieur. Il faut voir dans cet exemple même que, s'il y a frustration, c'est parce que l'objet en question appartient au corps de l'enfant. C'est ce qui fait le caractère primordial de ce que Lacan appelait la frustration : « *Tout objet introduit au titre de la frustration ne peut être qu'un objet que le sujet prend dans cette position ambiguë qui est celle de l'appartenance à son propre corps.* »

À cet égard, c'est une partie intime. C'est une partie intime, et il y a une position ambiguë qui devient extime. Cette position ambiguë, nous pouvons la nommer. C'est une position extime. C'est la position de tous les objets *a*. Extime le sein, extimes les fèces, extime le regard, extime la voix. Il ne s'agit pas là, dans leur statut introduit par la frustration, de leur matérialité. Le seul fait d'inclure dans cette liste le regard et la voix le marque assez.

Pour être encore plus clair, Lacan, à cette liste, ajoutait le *rien*. Nous allons voir par la suite la fonction d'objet du rien. Faute de l'avoir, on s'égare à substantialiser les objets *a*. C'est la seule façon, d’ailleurs, de saisir comment on peut donner ce qu'on n'a pas. Tout est dans l'art de donner du rien. Et même, ce rien, il ne faut pas le donner. C'est au contraire à le conserver, à ne pas donner le signe de l'amour, que l'on peut engendrer sa signification. Je vous montrerai cela en de plus grands détails. Mais donner ce qu'on n’a pas, où Lacan a formulé le paradoxe de l'amour, c'est le paradoxe de l'extime. Ce qui est aimé dans l’Autre est aussi bien ce dont il manque.

Je vais là abréger mon développement - qui tendait à quoi ? Il tendait à faire valoir que le statut symbolique de l'objet est un statut métonymique. Le seul objet qu'on peut en exclure, c'est l'objet phobique. L'objet phobique, on peut dire qu'il est métaphorique. Il est métaphorique puisqu'il se substitue au père en tant qu'il défaille. Vous savez que nous définissons la métaphore par la substitution.

Mais à part cet objet phobique sur lequel il faudra revenir, le statut symbolique de l'objet est métonymique. Ça veut dire que le manque est présent dans la relation d'objet. Ça veut même dire plus, à savoir que le manque est structurant de la relation d'objet. Ça veut dire que la relation d'objet kleinienne est toujours à concevoir sur le fond de la castration freudienne.

Évidemment la métonymie de l'objet, ça comporte un certain évanouissement de l'objet. Ça suppose que l'objet n'est jamais qu'un substitut, et un substitut non total, un substitut toujours voisin du manque, prélevé sur les entours du manque. Il est tellement si bien évanoui dans cette perspective - cette perspective où l'on désire toujours autre chose - qu'il n'émerge comme présence qu'avec le terme de *fixation*. C'est à peu près le niveau où Lacan formule les choses dans son « *Instance de la lettre* ». Pour pouvoir mettre en fonction un objet stable, il faut rappeler au bataillon la fixation, et même y ajouter *perverse* - c'est page 518 des *Écrits*.

L'objet est à penser à partir du fétiche. L'objet fétiche, tout en étant fixé, est pourtant par excellence prélevé sur les entours du manque, sur les entours de la privation chez la femme. D'où le fait que comme perversion, le fétichisme est par excellence masculin, en tout cas du côté de la sexuation mâle. C'est le fétichisme qui permet au désir comme manque-à-être de conserver un rapport à l'être. Le désir comme manque-à-être, c'est encore l'index qui désigne le trou. Même quand ce désir prend la forme médiocre de la perversion fétichiste, c'est encore d'un morceau d'être qu'il s'agit. C'est comme cela que Lacan en formule le terme: « *au-delà de toutes les sublimations de l'amour* ». Au-delà ou au-dessous de toutes les sublimations de l'amour, il y a un fétiche.

Évidemment, puisqu'on a dit que le fétiche se situait du côté de la sexuation mâle, on peut se demander ce qu'est ce rapport à l'être du côté de la sexuation féminine. Il n'y a pas d'objection à considérer qu'il se fait par le biais du rien. Se faire un fétiche du rien, c'est évidemment sérieusement plus calé que la petite culotte ou la petite chaussure. Nous devons mettre entre guillemets ces « *sublimations de l'amour* », puisque Lacan a voulu impliquer que l'amour pouvait être autre chose. Mais ce que je viens de dire suffit à faire saisir en quoi le désir vise l'extimité.

Qu'est-ce qui fait la caractéristique du désir par rapport à la demande ? Ce n'est pas simplement que le désir est véhiculé dans la demande. Certes, pas de désir sans demande, mais ce n'est pas cela seulement. C'est aussi qu'il y a, pour le désir, un objet qui ne peut pas se demander. Aussi loin que l'on aille dans la demande, il y a quelque chose qui ne peut pas être demandé, et ceci pour la seule raison que l'Autre ne l'a pas. Il ne l'a pas et pourtant il le détient. C'est en quoi cette structure d'extimité, il nous faut la construire. Elle est au cœur des paradoxes du désir et de l'amour.

Même si on songe aux extrémités auxquelles se livre Sade pour viser le sujet dans son point d'extimité, il y a encore quelque chose qui ne peut pas être demandé. Évidemment, on peut toujours aller plus loin. On peut chercher un Autre spécialement docile et à qui on pourra demander des choses, mais il restera toujours quelque chose qui ne peut pas se demander. Ce qui est foncier et qui vient à la place de ce qui ne peut être demandé, c'est la demande d'être privé de quelque chose de réel. C'est là ce qui est au principe non seulement de la *servitude_volontaire*, mais du sacrifice volontaire que l'Église comme l'Armée ont su exploiter.

C'est parce qu'il y a quelque chose qui ne peut pas être demandé que Lacan a été chercher le terme de *das Ding* - croisement de Freud et de Heidegger. Il a été chercher un terme dans une autre langue où ça fait quelque chose comme ding dong. Ce *das Ding* reste le point-pivot de *L'éthique* et du *Transfert*, séminaires qui ont ça d'étonnant qu'ils sont presque complètement sans mathèmes. Ils n'ont pas de mathèmes et ils disent quelque chose d'originel, quelque chose qui est comme d'avant le signifiant et qui se trouve comme hors signifié. C'est comme ça que Lacan définit *das Ding*.

Hors signifié, ça veut dire qu'on ne l'a pas encore fait signifier. C'est comme ce à quoi le sujet a rapport avant tout refoulement. C'est ce par rapport à quoi le refoulement est déjà une élaboration. C'est le terme par rapport à quoi il y a une défense primaire - le refoulement apparaissant, lui, comme une défense beaucoup plus élaborée. C'est comme une réalité muette par rapport à quoi le sujet se constitue dans un rapport pathétique d'affect primaire.

J'ai déjà, il y a quelques années, souligné cette approche. C'est en sorte la racine, l'assise de la première orientation du sujet, du premier choix du sujet. C'est la première assise de l'orientation subjective. Je vous égrène là les termes mêmes de Lacan.

Ce rapport pathétique primaire, on peut le distinguer dans l'hystérie et dans l'obsession, qu'il soit de dégoût, d'un *très peu pour moi*, ou d'un *c'en est trop*. Il y a là un pathétique propre à l'obsession et un pathétique propre à l'hystérie qui dans une analyse doivent émerger.

Sous le nom de *das Ding*, on situe l'extimité primordiale, le premier extérieur à l'intérieur même du champ des représentations. Les représentations, au sens freudien, elles ne représentent que par le biais de leurs représentants, et, à ce niveau, dit Lacan, la Chose n'est pas. Elle est absente, elle est étrangère. Il y a une gravitation de ces représentations, de ces signifiants autour de la Chose, et il y a une position centrale de la Chose qui est en même temps fermée par rapport à la gravitation signifiante.

Qu'est-ce qu'on est allé chercher dans *L'éthique de la psychanalyse* ? On est allé chercher le moment où Lacan dit que c'est la mère, que la mère c'est *das Ding*. Et on s'est dit : *Eh bien voilà,*

on s'y retrouve ! Mais, Lacan, ce n’est pas du tout ce qu'il dit. Ce qu'il dit c'est que la couverture de cette extimité est la mère. Il dit par exemple, que Mélanie Klein a mis le corps mythique de la mère à la place centrale de *das Ding*. Et tout l'accent est à mettre sur *mythique*. C'est le mythe kleinien.

C'est pour cela que je me suis gardé d'exerguer ce passage du titre de « *Das Ding, c'est la mère* ». Ça aurait été l'erreur assurée. Je l'ai exergué au contraire comme « Le mythe kleinien » - mythe kleinien qui reçoit renfort de l'interdiction de l'inceste, et qui fait bien apparaître en quel sens il n'y a pas eu simplement Klein pour avoir considéré que la mère était le *telos* de la demande, la finalité de la demande.

C'est là, aussi bien, que je dénonce l'erreur qui a voulu louer la sublimation dont Lacan avait dit que c'était élever l'objet *a* la dignité de la Chose. Ça a conduit à tout ce que le monde dise : Élevons! Élevons! Élevons! La valeur en est tout à fait distincte.

En effet, ces objets, par rapport à la Chose, ça nous ramène à notre point de départ, celui des couvertures. Ces objets de sublimation sont des objets variables, élaborés au cours du temps, qui se succèdent selon des rythmes plus ou moins rapprochés, selon par exemple le mode annuel. Lacan, on peut le dire, dépasse la considération de Freud selon laquelle ils seraient des objets qui auraient trouvé le moyen d'être utiles pour les autres, et que ce serait là ce qui fait l'artiste. Pour Lacan, ce n'est pas seulement ça.

Ces objets, ils viennent occuper la place d'extimité, ils viennent la couvrir. Élever l'objet à la dignité de la Chose, ça ne dit pas que c'est une opération qui comme telle soit la plus digne. À l'occasion, c'est une opération d'une malhonnêteté foncière. « *Ce n’est pas que la collectivité les reconnaissent seulement comme des objets utiles,* dit Lacan*, c'est que la collectivité y trouve le champ de détente par où elle peut en quelque sorte se leurrer sur* das Ding*, coloniser avec ces formations imaginaires le champ de* das Ding ».

À cet égard, prendre la sublimation – élévation de l’objet à la dignité de la Chose – comme finalité de l’analyse, serait de se promettre que l’analyse soit un leurre dans la culture et la collectivité. Je dirai qu’ici, conformément à l’orientation lacanienne, nous avons pour la psychanalyse une autre ambition.

À la semaine prochaine.

III – *27 novembre 1985.*

En parlant de l'extimité, de l'Autre du dedans, nous posons la question de l'immigration. C'est un terme relativement récent. Il se trouve contemporain, semble-t-il, de la révolution industrielle qui traduit les bouleversements introduits par l'application et les résultats de la science à des fins de production. S'établir dans un pays étranger s'est étendu à une échelle de masse. C'est un fait nouveau, un fait moderne.

Mais, être un immigré, c'est aussi, disons-le, le statut même du sujet dans la psychanalyse. Le sujet comme tel est un immigré - le sujet tel que nous le définissons de sa place dans l'Autre. Nous ne définissons pas sa place dans le Même. Il n'y a pas d'autre chez-soi que chez l'Autre. Pour le sujet, ce pays étranger est son pays natal. Il y a d'ailleurs quelque signification à ce que la psychanalyse ait été inventée par quelqu'un qui avait avec ce statut d'étranger, avec ce statut d'extimité sociale, un rapport natif.

Ce statut d'immigré met en question le cercle de l'identité du sujet. Ça le voue à la rechercher à travers les groupes, à travers les peuples et les nations. C'est là que l'on doit se demander ce qui fait que l'Autre est l'Autre, et quelle est la racine de son altérité. Cet Autre, dont nous faisons couramment usage ici, s'il est Autre, c'est par rapport à quoi ? Nous sommes dans l'obligation de poser la question et d'y répondre. Quel est l'Autre de l'Autre ?

Vous n'êtes pas sans savoir que Lacan s'en est posé la question. Il lui a donné diverses réponses, la plus évidente étant que l'Autre de l'Autre est le sujet. Nous essayons de situer, d'une façon relative l'une à l'autre, la position du sujet et celle de l'Autre. Seulement, ce qui nous empêche de nous établir sur cette définition, c'est que le sujet ne nous donne là rien de substantiel, puisque nous le définissons comme un rien. Nous en barrons même le signifiant. S'il est l'Autre de l'Autre, il ne nous offre pourtant aucune consistance qui déterminerait cet Autre.

Il y a une autre réponse sur l'Autre de l'Autre. Elle consiste à différencier l'Autre. Par exemple, à différencier l'Autre du langage, voire l'Autre du signifiant et l'Autre de la Loi. C'est même par cette distinction que Lacan achève son écrit sur la psychose. Ça revient à poser que l'Autre de l'Autre est un Autre, un Autre qui fait la loi à l'Autre.

Cet Autre peut être nommé par un mot de la philosophie de la logique, à savoir le *métalangage*. L'Autre du métalangage est celui qui fait la loi à l'Autre du langage. Il en stipule les règles - règles de formation du langage, conditions de validité de ces formules, de ce qui les rend recevables ou de ce qui, au contraire, les rejette. Cette position revient à affirmer qu'il y a l'Autre de l'Autre. C'est l'Autre de la loi en tant qu'il se différencie de l'Autre du langage. Ça suppose que dans cet ordre, on peut savoir ce qu'on dit à bon droit.

C'est une position contre laquelle Lacan s'est élevé, après l'avoir formulée. Il a reculé devant cette position-là. Il l'a démentie, il l'a lui-même contestée. Ça va d'ailleurs de pair avec la dévalorisation du Nom-du-Père comme signifiant de l'Autre de la Loi, jusqu'à n'en plus faire que le bouchon, la couverture de ce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre dans le langage, qu'il n'y a pas, par là-même, de métalangage, puisqu'il ne peut fonctionner ou se communiquer que dans le langage.

Ça ne veut pas dire que l'Autre, du fait qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, serait identique à soi. C'est dans la mesure où nous donnons à cet Autre une structure logique, que nous pouvons dire qu'elle ne se recouvre pas elle-même. C'est là que la logique conflue à l'usage que nous pouvons faire de la topologie. L'Autre n'est pas l'Un. Affirmer « *Y a d'l'Un* » comme le faisait Lacan, ce n'est pas affirmer que l'Autre est l'Un.

Qu'il n'y ait pas d'Autre de l'Autre n'est pourtant pas le fin mot de l'affaire. Il y a la jouissance. Il y a la jouissance comme ce par rapport à quoi l'Autre est Autre, et voire comme ce à cause de quoi l'Autre est l'Autre. Comment peut-on définir ce concept de l'Autre de l'Autre? On peut le définir comme ce qui fait Autre l'Autre. Et ceci au plus simple, dialectiquement, si je puis dire.

En effet, si la jouissance peut postuler à ce statut de l'Autre de l'Autre, je dirai que c'est dans la mesure où, telle que nous la mettons en fonction dans l'expérience analytique, elle apparaît comme le *même*. Elle apparaît comme l'invariable. Je dis le *même* et non pas l'identique à soi. Quand on parle de l'identité, de l'identique à soi, on loge déjà cette question dans le registre signifiant, avec les paradoxes et les difficultés qu'il comporte. Mais la jouissance nous oblige à penser un statut du même qui n'est pas l'identique signifiant. C'est un chemin sur lequel Heidegger, une fois de plus, nous a précédé.

Nous disons le *même* pour ne pas impliquer les paradoxes signifiants de l'identité, pour opposer aux variations de l'Autre, à cette altérité qui est interne à l'Autre, l'inertie de la jouissance - inertie qui est rencontrée à l'occasion comme résistance ou obstacle dans l'expérience analytique en tant qu'elle s'inscrit dans la fonction de la parole et le champ du langage. Cette inertie fait penser que cette fonction et ce champ ne sont que fiction et chant.

On n'échappe pas à ce *même*. Comment pouvons-nous le qualifier ? sinon comme ce qui revient à la même place. C'est ce qui nous conduit ici à lui attribuer ce caractère de réel, à opposer de façon conjuguée l'Autre et le réel, et ceci au point de nier le caractère de réel de l'Autre.

Je ne suis pas en train de scier la branche sur laquelle nous sommes assis en posant la question sur ce qu'il y a de réel en l'Autre. En fait par là-même, nous différencions deux zones dans cet Autre. La question est de savoir comment elles se raccordent, comment elles s'articulent,

comment s'articulent l'Autre et son réel. C'est là que la structure d'extimité demande à être élaborée.

Ça fait certainement de nous - et on nous le reproche - des anti-humanistes. L'humanisme universel ne tient pas. Je ne parle pas de l'humanisme de la Renaissance qui est très loin d'être un humanisme universel. Je parle de cet humanisme contemporain qui, en fait, ne trouve pas d'autre support que le discours de la science : droit au savoir et contribution au savoir.

Cet humanisme universel, qui est une absurdité logique, c'est vouloir que l'Autre soit pareil. Il y a même le Bon Dieu, comme le sujet supposé savoir qu'appelle la science, et dont il est entendu qu'on doit devoir percer comment il raisonne. C'est là vraiment accentuer le fait que l'Autre soit pareil. Cet humanisme-là se désoriente complètement quand le réel de l'Autre se manifeste comme pas pareil du tout. Alors on s'insurge. Alors c'est le scandale. On n'a plus d'autre recours que celui d'invoquer je ne sais quel irrationnel. Ça veut dire que ça dépasse singulièrement le concept de l'Autre aseptisé.

C'est précisément au temps où l'humanisme universel fait entendre ses prétentions, que l'Autre à une singulière propension à se manifester comme pas pareil. C'est ce qui désoriente le progressisme qui fait fonds sur le progrès du discours de la science comme universel pour obtenir une uniformisation, et spécialement une uniformisation de la jouissance. C'est dans la mesure où la pression du discours scientifique s'exerce dans le sens de l'uniforme, qu'il y a comme un certain difforme qui a tendance à se manifester, et spécialement d'une façon grotesque et horrible. C'est lié à ce qu'on appelle le progrès.

J'ai eu, cette semaine, l'occasion fortuite de dire un mot du racisme. Ça me paraissait tout à fait convenir à ce thème de l'extimité. Ça lui donnait même une sorte d'ampleur pathétique qui doit nous faire tenir bon la rampe de la structure de cette affaire.

Cette occasion était fortuite. J'ai en effet reçu un petit S.O.S. d'un ami, ou plutôt d'un camarade, puisque c'est quelqu'un avec qui je me trouvais naguère, dans diverses occasions, à scander que le fascisme ne passera pas. Je ne crois pas que l'on peut scander que le fascisme ne passera pas, mais, tout en me défiant des postures histrioniques qui sont offertes à qui s'expose sur ce terrain, je n'entendais pas pour autant me défiler. Je ne voyais pas pourquoi j'aurais refusé de faire entendre à des gens, sympathiques dans l'ensemble, ce qui de la psychanalyse, et spécialement de l'enseignement de Lacan, pourrait leur servir sur le sujet qui les mobilise, et ce d'autant que je m'étais trouvé moi-même dans la posture d'interroger Lacan sur ce sujet.

Je l'avais fait dans le cadre de cet entretien qui s'est appelé *Télévision* et où Lacan prophétisait la montée du racisme. Je lui avais demandé ce qui le poussait à le dire, car c'est une chose de prévoir et une autre de dire. En 1975, il faut croire que cette montée du racisme ne paraissait pas si évidente que ça. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Lacan n'a pas été prodigue en prophéties dans l'ordre historico-social, mais, pour ce qui est dans *Télévision*, on peut dire aujourd'hui qu'il avait vu juste.

C'est amusant que ça s'appelle *Télévision*, puisque c'est dans le domaine de la télévision que l'on peut vérifier que le discours de la science et ses conséquences empêchent de fermer la porte de chez soi. Le discours de la télévision nationale finit par nous donner de l'international. Des chaînes, on en recevra bientôt de partout. En tout cas, on ne pourra plus fermer la porte. On aura beau sauter sur place en criant *identité française*, le discours de la science fera difficulté. Il fera difficulté à ce qu'on puisse rester là entre quatre murs pour se tenir chaud entre les pareils.

Cette réunion où j'ai été, elle était surtout constituée d'intellectuels. On. appelle ça les *intellos*. Il faut dire ce qui est : c'est du racisme. C'est un racisme qui est d'ailleurs tout à fait adéquat puisque l'intellectuel - vous pouvez le vérifier - est une race. Le populaire ne donnait donc pas le sentiment d'être absolument présent à ce genre d'appel. Mais qu'on puisse penser qu'il soit possible de dire quelque chose du racisme à partir de la psychanalyse, ça dénote tout de même que l'historien ou le sociologue n'y suffisent pas.

Bien sûr, en mettant en fonction les causes économiques, sociales et géopolitiques, on peut couvrir un vaste champ de ce phénomène, mais il reste tout de même quelque chose qui fait penser que tout ça n'est pas seulement à ce niveau-là. Il y a un reste qui est ce qu'on pourrait appeler les causes obscures du racisme, et il n'est pas sûr qu'il suffise de se gendarmer là contre. Peut-être que se gendarmer contre est aussi solidaire de se voiler la face, et de détourner le regard de ce qui est là en question. C'est là que la psychanalyse, l'enseignement de Lacan, pourrait permettre de jeter ce que je n'ai pas hésité à appeler les *lumières de la raison*. Je n'ai pas dit la science, et précisément pour les meilleures raisons du monde, car la science n'est pas pour rien dans la montée du racisme.

Je n'ai pas pris ceux qui ont répondu à cet appel humanitaire pour des crétins, c'est-à-dire que je me suis adressé a eux, peu ou prou, dans les termes que j'utilise ici. Ça paraît aller de soi mais - et je l'ai vérifié dans la séquence ou j'ai parlé - c'est plutôt rare de ne pas prendre ses auditeurs pour des crétins.

La science, donc, n'est pas du tout une chose à nous exonérer du racisme, même s'il peut y avoir une tripotée de savants pour venir expliquer à quel point la science est antiraciste. On peut, bien sur, faire litière des élucubrations pseudo-scientifiques du racisme moderne, mais ce qui doit nous occuper, nous, c'est le racisme comme moderne. Ça n'a rien à voir avec le racisme antique.

Ce n'est pas la peine de faire appel aux Grecs et aux barbares. Ça n'a rien à voir avec la densité que ça a acquis pour nous. Il s'agit d'un racisme moderne, c'est-à-dire d'un racisme de l'époque de la science, et aussi bien de l'époque de la psychanalyse.

Il est facile de constater que la science est profondément déségrégative. Je le disais tout à l'heure pour la télévision. Elle est déségrégative dans ses conséquences techniques. On sait que c'en est fini des monopoles de transmission. C'est une chose sensationnelle. Nous y sommes. Nous sommes sur la fin des monopoles de transmission. La science est déségrégative dans ses conséquences techniques, mais c'est bien parce que son discours même exploite un mode très pur du sujet, un mode qu'on peut dire universalisé du sujet. Le discours de la science est un discours qui est fait pour et par tout un chacun qui pense *Je pense donc je suis*. C'est un discours qui annule les particularités subjectives, qui les met à mal. On les voit crier, se rebeller contre cet effet-là. C'est au point même que le signifiant en est désubjectivé.

Nous avons cette fonction d'universalité de la science. Elle est par là, si l'on veut, anti-raciste, anti-nationale, anti-idéologique. C'est très sympathique, mais, pratiquement, ça conduit à une éthique universelle qui fait du développement une valeur essentielle, une valeur absolue. Les communautés, les peuples ou les nations, tout s'ordonne sur cette échelle avec une force irrésistible. Ce qu'il y avait de sympathique dans la pensée de Mao Tse Toung, c'était que ça niait cette échelle-là, ça faisait objection à cette échelle. Je me souviens d'avoir fait l'éloge de cette position subjective avec Lacan, qui ne m'a pas pris de front mais de biais, en disant : « *Oui, mais combien de temps* ? » Ce n'était pas mal vu.

C'est parce que c'est sur cette échelle que se trouvent les communautés, les peuples et les nations, qu'il y en a aussitôt un bon nombre qu'on qualifie alors de sous-développés. Au fond, tout est dit dans ce terme-là. C'est au point qu'il n'y a plus que des sous-développés sur cette terre. Notre pays, par exemple, tremblote de savoir s'il est vraiment suffisamment développé. Sur beaucoup de domaines, il se sent sur la pente du déclin par rapport à cette exigence irrésistible du développement.

Ça s'est incarné sous les dehors - dehors en général humanitaires - du colonialisme. À cette époque, on ne disait pas *chacun chez soi*. Au contraire, on entendait y aller voir de très près pour y mettre de l'ordre et de la civilisation. Il est amusant de constater qu'à notre époque, nous vivons le retour de ça, le retour d'extimité de ce processus-là. C'est d'autant plus savoureux que ce sont les mêmes. Ils entendaient coloniser des peuples entiers, et, aujourd'hui, ils ne peuvent plus supporter de n'être pas chez eux.

Il faut admettre que ce développement du discours de la science a comme effet bien connu - et la protestation, à l'occasion, est une protestation réactionnaire - de défaire les solidarités communautaires et familiales. Le discours de la science a un effet dispersif, déségrégatif. On peut appeler ça une libération. Pourquoi pas ? C'est une libération, mais une libération qui est strictement contemporaine de la mondialisation du marché et des échanges.

Il faut bien voir le résultat que Lacan signale à l'intention de ceux qui ne sont sensibles qu'à la vocation d'universalité de la science, et qui d'ailleurs, parfois, renâclent à certaines de ses conséquences économiques, voire culturelles. Ça va pourtant tout à fait de pair. C'est frappant cet aveuglement qui ne voit pas en quoi font système ce discours de la science et cette déségrégation culturelle.

Lacan signale que ce qui répond à cette déségrégation, c'est la promotion de ségrégations renouvelées et qui sont, dans l'ensemble, beaucoup plus sévères que ce qu'on n'a jamais connu. Il l'a dit dans une phrase prophétique que j'ai citée aux gens de S.O.S. racisme. Cette phrase tout le monde l'a comprise : « *Notre avenir de marché commun trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation.* »

Ségrégation c'est justement ce qui est en question sous le nom un peu bateau de racisme. Le discours de la science n'est nullement abstrait. C'est un discours qui a des effets sur un tout un chacun, qui a des effets comme signifiant sur tous les groupes sociaux, par ceci qu'il y introduit l'universalisation. Ce n'est pas en effet abstrait, mais quelque chose qui a un enjeu de tout temps.

Alors, pourquoi est-ce qu'un psychanalyste peut-il dire ça ? - et pas seulement au niveau du bon sens, bien qu'il faut du bon sens dans cette question.

Ce n'est pas seulement en tant que sage du monde contemporain qu'un analyste peut formuler ça. Il y a quelque chose qui fait que ça peut s'apercevoir plus lucidement à partir du discours psychanalytique, à savoir que le mode universel, qui est le mode propre sous lequel la science élabore le réel, semble n'avoir pas de limites alors qu'il en a.

J'étais à côté d'un charmant biologiste qui tenait absolument à réaffirmer que du point de vue des gènes, il n'y a pas de races. Il faut bien avouer que c'est tout à fait inopérant. Même si ça n'existe pas au niveau des gènes, ça n'empêche pas qu'on se gêne. On peut répéter tant qu'on veut *nous les hommes*, il faut constater que ça n'a pas d'effets. Ça n'a pas d'effets parce que le mode universel, qui est celui de la science, a ses limites dans ce qui est strictement particulier. Ça a ses limites dans ce qui n'est ni universel ni universalisable, et que nous pouvons appeler, avec Lacan, le *mode de jouissance*.

C'est même le propre de toute utopie sociale, dont le XIXè siècle a été prodigue, de rêver à une universalisation du mode de jouissance. Il faut ici différencier la jouissance particulière à

chacun et la jouissance en tant que, comme mode, elle s'élabore, se construit et se soutient dans un groupe. En général, ce n'est pas un groupe très étendu. Là, on est au niveau de chacun - pas de tout un chacun mais de chacun dans sa chacunière. À la question qui se pose des conséquences de cette réponse qu'est l'impératif de jouissance dont chacun est esclave, le discours scientifique n'a rien qui puisse y répondre, vu le mode universel où il se développe. J'ai dit ça à *S.O.S. racisme*.

On le sait que le discours de la science n'a pas de réponse, même si on tente de le faire répondre. On fait, par exemple, de l'éducation sexuelle. C'est une tentative pour faire en sorte que le discours scientifique puisse répondre. On suppose qu'il a réponse à tout, mais on peut vérifier que là, il achoppe. C'est parce qu'il achoppe que la psychanalyse a sa place, dans la mesure où elle relève d'un effort de rationalité sur cet effet-là.

Le biologiste, de par sa profession, il croit au rapport sexuel puisqu'il peut le fonder scientifiquement, mais c'est à un niveau qui n'implique pas pour autant que ce rapport sexuel est fondé dans l'inconscient. Même si le biologiste vérifie que les sexes se rapportent l'un à l'autre, c'est à un niveau où ça ne parle pas.

Cette tentative de faire répondre la science des paradoxes de la jouissance, c'est une tentative dont nous n'avons pas vu le terme. Nous n'en sommes qu’au début. C'est une industrie naissante. Mais peut-être que nous pouvons déjà savoir que c'est en vain. Le discours universel n'a même pas l'efficience qu'ont eu les discours de la tradition d'une sagesse sédimentée, qui permettaient d'encadrer le mode de jouissance dans les groupement sociaux de jadis.

Il faut bien voir que ce sont des discours que le discours de la science a eu pour effet de contester, de ruiner - le discours de la science et ce qui va avec, à savoir le discours des droits de l'homme. C'est ce qui fait la vérité de la pensée contre-révolutionnaire. C'est une pensée vaine, mais qui a été très bien vue, dès le moment même de la Révolution française, par quelqu'un comme Joseph de Maistre. On a tout de suite vu les conséquences néfastes de la souveraineté populaire.

Évidemment, il faut bien faire attention, parce qu’au point où nous disons les choses, on voit très bien comment se prend l’embranchement de la réaction. Ce qui empêche de prendre cet embranchement, c'est que le retour à l'antique n'est qu'un vœu pieux. Nous sommes attachés au train de la science, et c'est à l'intérieur de ça qu'il faut faire. Il faut faire avec. La psychanalyse n'est pas du tout solidaire de la contre-révolution. Elle est au contraire tout à fait solidaire de la révolution scientifique et de la révolution industrielle. Elle se répand sur le globe dans les fourgons de la révolution industrielle. C'est lorsque la dématuration universalisante s'est suffisamment implantée que, comme par miracle, il commence à y avoir cette vacillation, cet irrépressible désir de tomber allongé. La psychanalyse est solidaire de ce mode du pur sujet, du sujet dénaturé.

C'est bien cette efficience du discours de la science qui explique, semble-t-il, les résurgences actuelles des discours de la tradition. Par exemple, la montée en puissance de l'islam. C'est un recours. Comme le catholicisme d’ailleurs, qui reprend lui aussi du poil de la bête. C'est parce que ces traditions sont prescriptibles sur ce que doit être le rapport sexuel. C'est quand même cela qui est la racine de leur puissance, de leur efficience contemporaine par rapport au discours de la science.

La psychanalyse, en ce sens-là, hérite du sujet de la science, du sujet aboli ou universalisé de la science. C'est un sujet spécialement égaré quant à sa jouissance, parce que ce qui pouvait l'encadrer de la sagesse traditionnelle a été corrodé, a été soustrait. Il me semble que c'est ce qu'il faut saisir pour situer le racisme moderne avec ses horreurs passées, présentes, et à venir.

Il ne suffit pas de mettre en cause la haine de l'Autre, puisque, justement ça poserait la question de savoir pourquoi cet Autre est Autre. Dans la haine de l’Autre, il est certain qu'il y a quelque chose de plus que l'agressivité. Il y a une constante de cette agressivité qui mérite le nom de haine, et qui vise le réel dans l'Autre. Qu'est-ce qui fait que cet Autre est Autre pour qu'on puisse le haïr, pour qu'on puisse le haïr dans son être ? Eh bien, c'est la haine de la jouissance de l’Autre. C'est même là la forme la plus générale qu'on peut donner à ce racisme moderne tel que nous le vérifions. C'est la haine de la façon particulière dont l'Autre jouit.

Ça fait que le voisin a tendance à vous déranger parce qu'il ne fait pas la fête comme vous. S’il ne fait pas la fête comme vous, ça veut dire qu'il jouit autrement que vous. C'est ce à quoi vous êtes intolérant. On veut bien reconnaître votre prochain dans l'Autre, mais à condition qu'il ne soit pas votre voisin. On veut bien l'aimer comme soi-même, mais surtout quand il est loin, quand il est séparé. Et quand cet Autre, il se rapproche, il faut vraiment être optimiste comme un généticien pour croire que ça produit un effet de solidarité, pour croire que ça conduit tout de suite à se reconnaître en lui.

On voudrait qu'au nom du discours de la science, on se reconnaisse dans l'Autre précisément comme sujet de la science. Dans la salle, par exemple, il était très important de se rappeler que les mathématiciens arabes avaient apporté une contribution essentielle au développement des mathématiques. C'était revendiquer que l'on soit tous frères dans la science.

Depuis vingt ans, en effet, comme par miracle, il y a une flopée de contributions, fort passionnantes d'ailleurs, sur les mathématiques arabes. Mais il faut bien voir que si on commence à faire la course pour savoir quelles différentes ethnies ou populations ont le plus contribué au discours de la science, eh bien, ça va très mal finir. Il y aura toujours quelqu'un pour dire les Arabes

oui, mais les Africains non. Il n'y a pas, d'ailleurs, entre Arabes et Africains, il faut le reconnaître, une très grande solidarité. C'est très dangereux de rassembler les ethnies par ce qui serait leur contribution au discours de la science. Et puis ça ne servirait à rien.

La question n'est pas que l'on ne puisse pas se reconnaître dans l'Autre comme sujet de la science. La question est de s'y reconnaître comme sujet de la jouissance. Quand l'Autre se rapproche un peu trop eh bien, il y a de nouveaux fantasmes qui portent spécialement sur le surcroît de jouissance de l'Autre. Cela, je l'ai dit aussi à *S.O.S racisme*.

Ça pourrait être, par exemple, l'Autre qui trouverait dans l'argent une jouissance qui dépasserait toute limite. On sait bien que ce surcroît de jouissance, ça peut être d'imputer à l'Autre une activité inlassable, un trop grand goût du travail. Mais ça peut être aussi bien lui imputer une paresse excessive et un refus du travail. Ce n'est alors que l'autre face de ce surcroît en question.

Il est facile de constater avec quelle vitesse on est passé si vite, dans l'ordre de ces imputations, des reproches faits au nom du refus du travail à ceux du vol du travail. De toute façon, l'essentiel dans cette affaire, c'est que l'Autre vous soutire une part indue de jouissance. Ça, c'est constant. La question de la tolérance ou de l'intolérance ne vise pas du tout le sujet de la science. Ça se place à un autre niveau qui est celui de la tolérance ou de l'intolérance à la jouissance de l'Autre - de l'Autre en tant qu'il est foncièrement celui qui me dérobe la mienne.

Nous savons, nous, que le statut foncier de l'objet, et c'est d'avoir toujours été dérobé par l'Autre. Ce vol de jouissance, c'est ce que nous écrivons ($-\varphi$). C'est vous le savez, le mathème de la castration. Si le problème a des allures d'insoluble, c'est que l'Autre est Autre à l'intérieur de moi. La racine du racisme, c'est la haine de sa propre jouissance. il n'y en pas d'autre que celle-là. Si l'Autre est à l'intérieur de moi en position d'extimité, c'est aussi bien ma haine propre.

Alors, vous comprenez que quand l'on voit à côté de ça, les bonnes intentions s'animent sur l'identité française... On avancerait en parlant au moins de l'identification française. Ça nous ferait au moins valoir sa précarité.

Tout ceci, c'est simplement avouer que l'on veut bien de l'Autre à condition qu'il devienne le même. Lorsqu'on fait des calculs pour savoir s'il devra abandonner sa langue, ses croyances, sa vêture, sa parlure, ce dont il s'agit, en fait c'est de savoir dans quelle mesure il abandonnera son Autre jouissance. C'est la seule chose qui est en question.

C'est, bien sûr, sous cette intolérance à la jouissance de l'Autre que s'accrochent des identifications qui, elles, sont historiques, et qui ont en même temps une grande part d'inertie et une grande part de variabilité. Ça m'a conduit à admettre la validité de ce terme de *sexisme* qui est construit sur *racisme*. Ma surprise a été que j'ai été applaudi quand j'ai employé ce terme de *sexisme*. C'était pas fait pour ça. Mais, du coup j'ai passé un petit peu... Autant rester sur ce malentendu puisqu'il était favorable.

En fait ça voulait dire que le racisme a une validité à ce niveau. Il a une validité en ce sens que homme et femme sont deux races. C'est la position de Lacan. Deux races, non pas biologiquement, mais pour ce qui est du rapport inconscient à la jouissance. La différence anatomique, surtout lorsqu'elle est vérifiée biologiquement, pousserait plutôt à parler de complémentarité, mais au niveau du rapport inconscient à la jouissance, il y a sexuation Et, la sexuation, nous en distinguons deux. Au niveau de la sexuation, ça fait deux. Ça fait deux modes de jouissance.

On sait d'ailleurs combien on s'est occupé à brider la jouissance féminine. Cette éducation des filles a été pendant des siècles le sujet philosophique. Il y a d'ailleurs l'effet très amusant de voir progresser les tentatives d'uniformisation du discours de la science à ce niveau-là, à savoir la promotion de l'unisexe, et cela à des niveaux qui peuvent paraître très futiles. Qu'il s'agisse de langue, de croyance, de vêture, on voit progresser cet effet d'uniformisation. On peut se réjouir de voir des femmes à la tête des sociétés multinationales américaines. Maintenant elles sont au niveau du trésorier général - ce qui est assez conforme à la tradition dite de la bourgeoisie dans le ménage. L'effet uniformisant se manifeste même à ce niveau-là.

Ce n'est pas sans faire des problèmes aux antiracistes. Sil faut laisser l'Autre à son mode de jouissance, ça pose des questions épineuses. Par exemple, pour la pratique de l'excision dans telle tradition africaine. Qu'est-ce que c'est alors que laisser l'Autre à son mode de jouissance ? Est-ce que c'est laisser là la tradition qui a toute sa validité comme telle, ou est-ce empêcher cette tradition au nom des droits de la jouissance féminine ? Voilà un cas. Voilà un cas moral pour l'antiraciste. C'est tout à fait problématique. Ça peut nourrir légitimement des débats.

La tolérance à l'homosexualité relève de la même rubrique. Il y a là des effets de ségrégation, sinon volontaires, du moins assumés. Il y a des coins réservés, du côté de Los Angeles ou de San Francisco, où s'assemblent une communauté qui attire les mêmes. C'est une forme assumée de ségrégation. Voilà des procès de ségrégation qui naissent et qui se développent sous nos yeux. Et un tel effet se produit aussi bien au niveau des classes sociales.

Est-ce que l'antiracisme, c'est nier les races? Les questions sur lesquelles on peut opérer, dans ce genre de rassemblement où j'ai été, ce sont davantage celles concernant l'immigration que celles concernant le racisme. Pour ce genre de rassemblement, l'antiracisme est plutôt une couverture sur la question de l'immigration où des moyens tout à fait pratiques peuvent opérer.

Ce n'est d'ailleurs pas la seule chose qui est couverte dans *S.O.S. racisme*. L'autre chose qui est couverte, c'est l'unité que tente ce groupe, l'unité judéo-arabe. Ça implique que certaines questions sont laissées un peu de côté par rapport à certaines explosions un peu plus bas dans la Méditerranée. C'est cependant au bénéfice tout à fait louable d'une collaboration, d'un soutien mutuel tout à fait sympathique. Ça dure ce que ça dure. On a vu aussi, aux États-Unis, une solidarité judéo-noire pendant des années, et qui a maintenant plutôt tendance à s'effacer. Enfin, il y aurait bien des prophéties à faire, mais je m'en garderai puisque je ne tiens pas à aider le progrès de l'Histoire.

Je crois cependant qu'il est inopérant de poser qu'il n'y a pas de races. Pour qu'il n'y ait pas de races, il faudrait qu'il y ait l'Autre de l'homme. En général pour venir a cette place, on fait appel à l'animal qui n'en peut mais il ne peut pas dire son mot. C'est toute la question. À l'occasion, c'est même l'animal qu'on prend comme emblème d'une Autre jouissance, celle qui vaudrait même la peine. Dire que l'animal est l'Autre de l'homme n'est pas probant. Il faudrait des êtres parlants d'une autre planète pour qu'on puisse enfin dire *nous les hommes*. C'est ce qui fait le caractère finalement si optimiste de la science-fiction. Ça donne une sorte d'existence fantasmée au *nous les hommes*.

Donc, il y a des races. Il y a des races qui ne sont pas physiques. Il y a des races qui répondent à la définition qu'en donne Jacques Lacan. Je vous la cite: « *Une race se constitue du mode dont se transmet par l'ordre d'un discours ,les places symboliques*. »

C'est dire que les races sont des effets de discours. Ça ne veut pas dire simplement des effets de blablabla. Ce n'est pas dire, comme le voudrait tel gentil professeur de médecine, qu'il faudrait prendre les enfants dès la maternelle pour leur expliquer que l'Autre est pareil. C'est évidement plus sympathique de dire ça, que de dire que l'Autre est l'Autre. Mais ça serait peut-être mieux de l'apprivoiser, cet Autre, plutôt que de le nier. Quand on dit qu'une race est un effet de discours, ça ne veut pas dire que c'est un effet de discours qu'on tient à la maternelle. Ça veut dire que ces discours, ils sont là. Ils sont là comme des structures. Il ne suffit pas de souffler dessus pour que ça s'envole.

Lacan évoque le fondement de ces races dans l'horticulture ou dans l'entretien des animaux domestiques - bien racés. J'ai quand même entendu le généticien à ma droite terminer son intervention en disant qu'on allait vers un avenir où il y aura plus de savants que de jardiniers. C'est vraiment limite comme profession de foi. C'est la localisation, l'usage de la jouissance dans un discours, qui fait les différences.

Je ne crois pas, vous ayant parlé du racisme, m'être éloigné du terme d'extimité. Je lui ai seulement donné ici quelques couleurs plus pathétiques. La fois prochaine, nous en reviendrons à ce qui est proprement notre sujet.

IV – *4 décembre 1985*

La question du racisme, même si elle est parvenue jusqu'ici grâce aux aléas de l'actualité, n'est pas une digression. Elle est propre à souligner, d'une manière pathétique, en quoi l'Autre - dont nous faisons un usage de mathème en dépit de ses résonances sémantiques - n'est pas un sujet.

Cela peut passer pour acquis ici où on se réfère à l'enseignement de Lacan : l'Autre est un lieu, il y a le lieu de l'Autre. Eh bien, si c'est acquis, il y a pourtant à l'acquérir à nouveau. C'est une question d'avoir, à ceci près qu'on ne sait pas ce qu'on a. On va y venir aujourd'hui car j'aimerais en finir avec ces Séminaires de *L'éthique* et du *Transfert* que j'avais apportés lors des cours précédents.

C'est un point qui concerne ce qu'on a, ce qu'on n'a pas, et précisément ce qu'on ne sait pas qu'on a. C'est au carrefour de la question de la jouissance et de l'amour. Il ne suffit pas de dire que l'Autre n'est pas un sujet, il ne suffit pas de dire que l'Autre est un lieu, il s'agit de savoir, de situer ce qui est l'objet en l'Autre. D'ailleurs, déjà dans ce *en l'Autre*, l'avoir est en question, et par un biais qui en procède, l'être aussi bien.

Commençons par remettre nos pas dans un chemin qui a été balisé ici, à savoir le lien du sujet et de l'autre sujet. Ça peut paraître aujourd'hui être une évidence, sauf à s'en tenir à un solipsisme, comme on dit en philosophie, mais qui n'a eu de tenants explicites que pour les amateurs de paradoxes gratuits.

Le lien du sujet et de l'autre sujet c'est ce avec quoi la dialectique nous a familiarisé : il n'y a du sujet que par et pour un autre sujet. Ce lien, que l'on peut faire déboucher sur une concurrence mortelle ou sur une rivalité funeste, on peut aussi l'exploiter sous le registre de l'ouverture à l'autre sujet, ouverture qui serait alors nécessaire et conforme au bien-être du sujet lui-même. Une théologie modernisée est d'ailleurs prête à utiliser ce vocabulaire ou cette rhétorique pour plaider en faveur du rapport au divin.

Ce lien du sujet et de l'autre sujet a donné matière à une lecture rétroactive dans l'histoire de la philosophie. C'est au point qu'on a essayé de retrouver les prodromes de l'intersubjectivité en-deçà de Hegel, par exemple dans Kant. On a voulu établir son rapport à la communauté humaine comme étant fondamental pour son enquête épistémique. Ça vaut même pour Descartes dont le *cogito* apparaît comme solitaire. On peut faire valoir qu'il débouche nécessairement sur l'autre et même sur la démonstration d'un Autre divin, dont on sait qu'une fois qu'il a pris ses décisions quant aux vérités, il n'en change pas. C'est un Autre divin dont on sait, en plus, qu'il ne veut pas le mal et qu'il ne peut pas mentir.

Ce lien du sujet et de l'autre sujet est donc pour nous, aujourd'hui, matière d'évidence. Mais s'en déprendre est plus complexe qu'on pourrait le croire, et spécialement dans l'expérience analytique où tout un registre de phénomènes se ramène à des effets de feed-back d'un sujet par rapport à un autre.

C'est ce à quoi on s'essaie du côté anglo-saxon en développant des techniques de l'entretien où l'entretien analytique ne serait qu'une modalité particulière. À cet égard, on peut même se passer du contre-transfert. Par exemple, on peut constater que la direction du regard est dépendante chez l'un de ce quelle est chez l'autre. Voilà ce que comporte l'examen de ce qu'ont d'enchaînés et de relatifs l'un à l'autre les comportements de deux sujets. Ceci pour donner l'étiage, c'est-à-dire le niveau le plus bas, de cette problématique.

Vous savez que ce qui est au cœur de cet abord, c'est en fait, la problématique de la reconnaissance. Il y a, en effet, un abord de l'un qui conduit à valoriser la question de comment reconnaître que l'autre est un sujet comme moi. C'est une question obligée si on croit pouvoir partir de l'expérience des états de conscience, si on croit pouvoir partir de ce qui serait pour le sujet l'expérience directe, immédiate, intuitive de son intimité, celle-ci valorisée à l'occasion par une transparence de principe dont on affecte l'expérience.

Il faut bien voir, cependant, que l'on n'a pas une expérience immédiate et intuitive des états de conscience de l'autre. Si donc on prend ce départ ne nions pas qu'on doive poser l'expérience de l'autre comme distincte de l'expérience du soi, et que, à cet égard, l'autre est un sujet tout à fait problématique.

C'est aussi un point de départ qui donne naissance a des considérations tout à fait estimables sur ce qui pourrait servir de preuve au fait que l'autre est un sujet comme moi. J'avais d'ailleurs, en abordant naguère la question, évoqué l'astuce que tous les cartésiens avaient pu faire sur ce problème, en particulier Gérault de Cordemoy que Chomsky a été chercher pour appuyer sa linguistique générative.

Gérault de Cordemoy, en effet dans son *Discours de la parole*, avait tout son intérêt pour nous, à savoir que pour fonder la renaissance de l'autre comme un autre sujet - et bien qu'on ne soit pas à la place de son cogito -, il a eu recours à la référence à la parole. En effet, si on ne part pas de la conscience de soi mais de la parole, il est certain que d'emblée la question de l'autre sujet change. Elle n'a plus du tout les mêmes linéaments, ni la même logique. Partir du sens, de la transmission du sens, du fait que je parle, partir du *loquor* et non du cogito, est un fait qui vaut bien le fait de la conscience de soi. C'est un fait qui vaut bien celui de la raison pure.

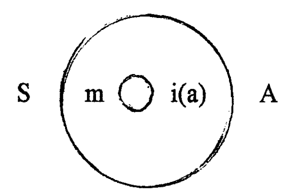
Si on part du fait du langage, l'autre sujet n'apparaît pas du tout comme un rajout hypothétique. L'autre sujet est là d'emblée comme destinataire. Il ne fait pas l'objet d'une supputation, voire d'une démonstration. C'est une position primaire. Il y a là le sentiment d'un court-circuit qui nous met d'emblée en présence de l'autre. Il est inclus dans le fait du langage. Il y a l'autre qui comprend le sens, qui comprend le sens de ce que j'articule. C'est ce qui, en retour, fait du sujet un sujet en tant qu'il produit un sens. C'est la problématique de la *reconnai-sens*. L'autre apparaît être le sujet de la *reconnai-sens*. À ce niveau-là, on peut être antiraciste, dans la mesure où le racisme est le refus de reconnaître l'autre en tant qu'il comprend le sens de ce que je dis.

Déjà, à ce niveau-là, je peux poser que l'autre n'est pas seulement mon vis-à-vis. Je peux distinguer l'autre que je vois et perçois - qui ne serait alors qu'un objet constitue dans l'objectivité - et l'autre comme autre sujet qui est, lui, constituant de mon propre statut. En s'en tenant seulement à une problématique de la reconnaissance - problématique renouvelée de la prise en considération du sens -, on peut déjà obtenir ce double statut de l'Autre : l'Autre comme objet et l'Autre comme sujet.

Je vous ferai remarquer que c'est ce que Lacan a formalisé en distinguant l'imaginaire et le symbolique. Derrière cet objet qui est l'image de l'autre, il y a l'Autre, l'Autre sujet, et, réciproquement, au-delà de ce qui est le discours du moi, il y a le sujet qui, en quête de reconnaissance, se fait entendre :

$$\frac{\text{Moi}}{\text{S}} \quad \frac{\text{i(a)}}{\text{As}}$$

Il y a un double circuit de la communication : l'un s'articule entre le moi et l'image de l'autre – circuit constitué dans l'objectivité – et l'autre circuit qui s'articule entre le sujet et l'Autre.



Quel que soit le décalage de registre entre le symbolique et l'imaginaire, il faut bien voir que c'est toujours la réciprocité qui vaut. La communication symbolique n'apparaît être qu'un décalque de la communication imaginaire. Il faut faire un pas de plus pour passer de ce concept-pivot de la réciprocité à celui de la disparité. Ce mot de *disparité* est avancé par Lacan dès le début du Séminaire du *Transfert*, comme essayant de traduire le mot anglais de *odd*, qui non seulement veut dire bizarre, mais aussi impair, *dispar*.

Faisons le pas de la réciprocité symbolique ou imaginaire à la disparité. C'est là que peut s'introduire l'Autre lieu. Par la considération, au niveau de la communication symbolique, du sujet qui est relatif à l'Autre sujet, on voit que tous les deux, pour s'entendre, doivent être situés dans un lieu tiers.

$$\frac{\text{S . As}}{\text{A1}}$$

À cet égard, le langage peut être localisé dans ce lieu tiers - ce lieu qui n'est qu'un lieu commun, le lieu commun du sujet et de l'Autre sujet. Je tiens à vous faire remarquer que la disparité du sujet et de l'Autre s'introduit dès cette considération-là. Avant que nous en arrivions à ce qui est objet dans l'Autre. Il y a déjà ici une disparité. Dans l'usage qu'en fait Lacan pendant toute une époque, il s'agit tantôt de l'Autre sujet tantôt de l'Autre lieu. Ils se trouvent en quelque sorte confondus.

S . As

A1

La seule problématique qui est en jeu pour l'instant n'inclut pas du tout la considération de l'objet qui, lui, se trouve renvoyé, disqualifié au registre imaginaire. Là, on peut dire que le sujet est devant l'Autre comme devant l'universel. Si l'Autre est sujet, c'est le sujet en tant que dépouillé de toute particularité. C'est le pur sujet de la reconnaissance, celui où aboutit ce désir de la

reconnaissance qui habite cette problématique. Il est d'autant plus l'Autre sujet qu'il est n'importe qui.

S'il s'agit de l'Autre comme lieu, c'est un lieu qui est habité par quoi ? Il est habité par les lois de la syntaxe. C'est un lieu où gît le trésor des signifiants. C'est un lieu où tourne ce que Lacan appelait le *discours universel*. Retenons ce terme d'*universel*. L'Autre sujet, quand il est considéré dans sa pure fonction de reconnaissance, il n'est rien de plus qu'un lieu. Il n'est rien de plus que le lieu même de l'universel.

Il est certain qu'il a un antiracisme qui s'appuie là-dessus, quand il invite à reconnaître, en l'Autre homme, l'homme comme tel, l'universel de l'homme. Dans l'examen que nous faisons de la psychanalyse, ça nous conduit à nous apercevoir, prudemment, que cet Autre-là est une idéalisation.

Cet antiracisme-là, qui est impraticable, peut-être n'y aurait-il que l'analyste qui pourrait l'incarner - l'analyste s'il existait. En effet, ce vidage de toute particularité de l'Autre, c'est ce qui fait son repère, et peut-être l'objectif de son opération. Évidemment, ce dont il s'agirait ce ne serait pas de reconnaître l'universel de l'homme, mais de reconnaître l'universel du sujet. Laissons cela de côté.

L'analyste est supposé dans cette veine. Il est par excellence celui qui dans sa pratique peut dépouiller ses particularités aussi loin que cela peut se faire et y compris dans son désir. C'est ce que veut dire le *désir de l'analyste*. Même si Lacan répugne à poser l'universel de l'analyste, il n'empêche que cet universel figure dans cette expression de *désir de l'analyste*.

Ce qu'avec Lacan nous appelons le sujet supposé savoir, c'est aussi une fonction de l'universel. Évidemment, ce sujet supposé savoir, quand nous le formulons, nous croyons ne plus le formuler - et nous avons raison à partir de la problématique de la reconnaissance, et cela même quand elle est rénovée de celle du sens. Mais enfin, il faut quand même voir que l'Autre de l'interprétation est tout à fait parent de l'Autre de la reconnaissance. Pour savoir ce que ça veut dire, il faut en effet déjà admettre que ça veut dire quelque chose. Et puisqu'il s'agit d'interpréter, il faut reconnaître le désir au-delà de la demande. Il faut situer le manque de désir au-delà ou à côté du manque dont argue la demande.

Ce n'est pas parce que j'ai commencé aujourd'hui en des termes supposés dépassés de l'enseignement de Lacan, qu'il faut s'imaginer que le sujet supposé savoir n'est pas l'héritier de cette problématique qui confond l'Autre sujet et l'Autre lieu dans l'universel. Ne nous imaginons donc pas que ça se dépasse. Ça se déplace mais ça ne se dépasse pas, sinon qu'il est inclus dans le sujet supposé savoir qu'il est illusoire.

Tout ceci pourquoi ? Pour mettre en tension l'universel et le particulier, et, à ce propos, le désir et la jouissance.

Tant que l'enseignement de Lacan se développe dans ce registre de l'universel, nous constatons qu'il faut accommoder le concept de désir. Mais on constate aussi bien que le concept de jouissance en est absent. Ce désir, ce désir de chacun, si particulier qu'on le situe, il est, par le seul fait qu'on le resitue de la parole et du langage, universalisable. Du seul fait qu'il se dit, si particulier qu'il soit à chacun, il est animé du désir de devenir valable pour les autres, pour la communauté humaine, pour l'Autre sujet.

Comment le désir et l'universel s'accommodent-ils ? Ça s'accommode par ce dont je pourrais faire un axiome de Lacan, à savoir que « *le désir est dominé par le désir de la reconnaissance* ». Vous trouvez ça en toutes lettres dans les *Écrits*. Le désir, si particulier qu'il soit, c'est le désir de l'universel. À partir du moment où l'on situe le désir à partir de la métonymie de la parole, on ne peut pas lui assigner d'autre finalité que cette universalisation. C'est bien pourquoi Lacan, lorsqu'il devra situer un particulier irréductible dans le désir, le situera en-deçà, c'est-à-dire comme la cause du désir.

La jouissance, par contre, excède la problématique de la reconnaissance. Elle suppose qu'on admette un particulier irréductible, et dont j'oserai dire qu'il ne désire pas être reconnu. Quand on introduit la jouissance dans la problématique de la reconnaissance, on obtient un certain nombre de paradoxes dont on ne peut se défaire.

C'est ce que fait précisément Lacan quand il entreprend de formuler la volonté sadienne de jouissance dans les termes des droits de l'homme. La problématique des droits de l'homme, c'est une problématique où la réciprocité est tout à fait présente. La démonstration est faite par Lacan que lorsqu'on y introduit la jouissance comme un droit, toutes les coordonnées de cette problématique des droits de l'homme vacillent aussitôt. Il y a certainement là un tour de force à faire valoir, et pour la première fois, la jouissance *à contrario* d'une position stricte de l'universel. C'est ce que fait Lacan dans *L'éthique de la psychanalyse*.

La morale de Kant est par excellence une morale de l'universel. C'est peut-être même la première, puisque pour qu'elle soit dégagée avec cette pureté, il fallait sans doute que le discours de la science ait pris cette forme newtonienne, et qu'on puisse dire authentiquement : *La* science.

Eh bien, c'est un tour de force de dégager la place de la jouissance à partir d'une morale de l'universel. Évidemment, elle n'y est pas à l'œil nu, puisque le principe seulement formel de cette morale a justement pour effet d'exclure tout ce qui est de l'ordre pathologique, de l'ordre de ce qui

affecte le corps, l'homme et son esprit. Ça exclut les considérations de désir et de douleur. C'est certainement une condition pour que la jouissance trouve sa place, la jouissance comme absolue.

Mais cet absolu, paradoxalement, est un absolu pathologique, un absolu qui affecte, c'est-à-dire un absolu particulier. C'est ce qui rend cette jouissance insituable dans ces coordonnées. En effet, ce qui apparaît normalement du registre du pathologique est statutairement relatif, variable, et précisément non universalisable, non constant, n'étant pas susceptible de livrer une valeur absolue.

Ce qui fait le paradoxe intrinsèque de ce concept de jouissance, c'est qu'il saisit un absolu particulier. C'est au point que Lacan va jusqu'à dire que c'est Kant qui, mieux qu'aucun autre, a entrevu la fonction de *das Ding,* la fonction de la Chose, « *tout en ne l'abordant que par les voies de la philosophie de la science* ». Je continue de citer Lacan : « *Il est en fin de compte concevable que ce soit comme trame signifiante pure, comme maxime universelle, comme la chose la plus dépouillée de relations à l'individu, que doive se présenter le terme de* das Ding ».

J'ai naguère fait valoir, à partir d'une phrase précise des *Écrits*, l'opposition, l'antinomie de la Chose et de l'Autre. C'est ce que Lacan dit approximativement dans *l'Éthique* quand il qualifie cette Chose comme hors signifié. La Chose, qui est jouissance, n'est pas dans le champ de l'Autre. Mais l'Autre, pourtant, mord sur la Chose. Autrement dit, le langage efface la jouissance. Il désertifie la jouissance. Il la résorbe.

La question s'ouvre alors de ce qu'il n'y ait pas d'équivalence entre l'Autre et la Chose. Cette équivalence, on peut en rêver, mais l'Autre ne résorbe pas la Chose. Il ne la résorbe pas totalement. C'est pourquoi on aurait tort de qualifier l'objet *a* en disant qu'il s'agit de la jouissance. L'objet *a*, c'est ce qui reste de l'absorption de la Chose dans l'Autre. C'est ce qui reste de l'effacement de la jouissance.

C'est pourquoi Lacan qualifie l'objet *a* de *plus-de-jouir*. C'est construit, vous le savez, sur le terme marxiste de plus-value. La plus-value, c'est ce qui reste en plus lorsque l'échange est consommé. Quand vous avez obtenu l'objet de votre demande contre du numéraire, la plus-value est ce qui reste de surcroît et qui pourra, pourquoi pas, devenir la cause d'un désir.

Voilà posés les repères qui rendent problématique la position de ce reste quant à l'Autre.

Ce reste, où est-il ? Où est ce reste de jouissance ? Est-il qu'il est en dehors de l'Autre ? Eh bien, le dernier pas conceptuel aujourd'hui, c'est de poser que cet objet est à reporter dans l'Autre. Ce qui nous sert de repère et dont nous devons faire dans l'expérience analytique un axiome, c'est que l'objet *a* est contenu dans l'Autre :

$$a \subset A$$

C'est là ce que j'annonçais comme ce qui est objet en l'Autre, et il s'agit de savoir sous quel mode il est contenu dans l'Autre.

Nous le posons certainement de façon distincte de ce que nous pouvons écrire pour ce qui est de notre mathème du signifiant de la jouissance. La jouissance a un signifiant. C'est le signifiant Φ, que nous écrivons pour justement qualifier la résorption de la Chose dans l'Autre. Cette résorption, nous l'écrivons de deux façons. En tant qu'elle est un effacement de la jouissance, nous l'écrivons ($-\varphi$), et en tant qu'elle est opérée par un signifiant, nous l'écrivons grand Φ.

Ce Φ, si paradoxal qu'il soit, du seul fait que nous disons que c'est un signifiant, nous pouvons écrire qu'il est un élément de l'Autre :

$$\Phi \in A$$

C'est une erreur grossière de penser que ce que Lacan écrit S(A barré) veut dire que le signifiant phallique manquerait dans l'Autre. Ça serait strictement incompréhensible. Ce que Lacan écrit S(A barré), c'est que x n'est pas un élément de A :

$$x \notin A$$

C'est cette formule-là qui est le signifiant d'un manque dans l'Autre. Mais elle n'est nullement équivalente à grand Φ, sauf à considérer que ce signifiant est lui-même dans l'Autre. Ce signifiant de l'Autre barré, rien n'interdit d'écrire qu'il est élément de l'Autre :

$\Phi \in A$ S(A barré) $x \notin A$

S(A barré) $\in$ A

Je pose là des repères, mais, en court-circuit, je vous dirai que le Séminaire du *Transfert* peut apparaître mal composé, puisque environ sa moitié est occupée par des considérations sur *Le*

Banquet de Platon, et que, après, il y a un développement qui vise à introduire ce symbole de grand Φ , c'est-à-dire un développement sur le phallus dans l'expérience analytique.

Or, dans l'enseignement de Lacan, la production de ce symbole est strictement appelée par l'isolement de cette formule - qui n'est pas écrite explicitement dans *Le transfert* -, à savoir que l'objet *a* est contenu dans l'Autre. C'est parce que c'est ça que Lacan a amené dans *Le transfert*, qu'il a été conduit aussitôt a produire le signifiant Φ . J'en développerai la logique ultérieurement.

Cet objet *a* qui est contenu dans l'Autre, c'est quelque chose que Lacan annonce déjà dans *L'éthique*, sous une forme un peu fermée et qui ne trouvera son développement que dans le Séminaire qui suit le Séminaire du *Transfert*. Il annonce cet objet *a* contenu dans l'Autre d'une façon qui est peu saisissable sur le moment aussi bien dans *L'éthique* que dans *Le transfert*. Il le fait par une analyse de ce qui, dans la langue, désigne l'Autre, l'adresse à l'Autre, à savoir: *Toi* ! Qu'est-ce qu'on veut dire quand on s'adresse à l'Autre en disant ça ? C'est une figure.

Voici ce que dit Lacan, page 69 de *l'Éthique*: « *Qu'est-ce que nous représente l'émission, l'articulation, le surgissement hors de notre voix de ce* Toi *! qui peut nous venir aux lèvres dans tel moment de désarroi, de détresse, de surprise, en présence de quelque chose que je n'appellerai pas en toute hâte la mort, mais assurément un autrui pour nous privilégié, autour de quoi tournent nos préoccupations majeures, et qui n'est pas pour autant sans nous embarrasser ?*

Je ne crois pas que ce Toi *[...] - soit simple. Je crois qu'il y a en lui la tentation d'apprivoiser l'Autre, l'Autre préhistorique, l'Autre inoubliable qui risque tout d'un coup de nous surprendre et de nous précipiter du haut de son apparition.* Toi *contient je ne sais quelle défense - et je dirai qu'au moment où il est prononcé, c'est tout entier dans ce* Toi, *et pas ailleurs, que réside ce que je vous ai présenté aujourd'hui comme* das Ding ».

Ce qui apparaît là comme une fleur de rhétorique, c'est l'annonce de ce que j'inscris comme mathème de l'objet *a* inclus dans l'Autre :

$$a \subset A$$

Vous en avez l'indication dans ce *Toi* qui vaudrait comme « *Je ne sais quelle défense* ». On peut rallonger ça : *je ne sais qu'elle défense... contre la jouissance.* C'est ce que Lacan rallonge de la considération de ce que veut dire *Moi* : « *À ce* Toi *que j'ai appelé d'apprivoisement, et qui n'apprivoise rien*, Toi, *de vaine incantation, de vaine liaison, correspond ce qui peut nous arriver quand quelque ordre nous vient de l'au-delà de l'appareil où grouille ce qui avec nous a affaire au* das Ding. *C'est ce que nous répondrons quand quelque chose nous est imputé à notre charge ou à notre compte* – Moi ! *Qu'est-ce que ce* Moi ? Moi *tout seul, qu'est-ce que c'est ? – si ce n'est un* Moi *d'excuse*, *un* Moi *de rejet, un* Moi *de* très peu pour moi. *Ainsi, dès son origine, le moi [..] en tant que défense, en tant que, d'abord et avant tout, moi qui rejette et qui, loin d'annoncer, dénonce, le moi dans l'expérience isolée de son surgissement qui est peut-être à considérer aussi comme son déclin originel, le moi ici s'articule, C'est de ce moi que nous reparlerons* ».

Eh bien, dans cette analyse du *Moi* et du *Toi*, il y a déjà cette problématique de ce qui dans l'Autre reste de la Chose. Évidemment le mode d'inclusion de l'objet *a* est toute la question. L'a-t-il ou ne l'a-t-il pas ? Il l'a mais pas à sa disposition. Il l'a mais il n'en a pas la propriété. L'a-t-il ou ne l'a-t-il pas ?

Il y a là un carrefour, un carrefour que j'ai annoncé comme étant celui de l'amour et de la jouissance. En effet, c'est le même paradoxe que véhicule la définition de l'amour à savoir : *donner ce qu'on n'a pas*. Dans cette définition même, le paradoxe de l'inclusion est présent. Pour qu'on puisse le donner, il faut bien l'avoir sur un certain mode qui est celui de ne l'avoir pas. Ce qui met l'amour et la jouissance du même coté par rapport au désir, c'est que ce qui est en question dans les deux cas, c'est un absolu particulier, à savoir ça et pas un autre, un *ça* qui n'est pas n'importe quoi. Par rapport à cela, le désir comporte une fonction d'annulation. Le mouvement, la dynamique propre du désir vont plutôt vers l'équivalence, plutôt dans le sens du manque-à-être. Mais pas l'amour et la jouissance.

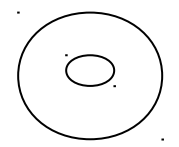
Ce mode d'inclusion singulier, c'est celui que Lacan annonce discrètement dans *L'éthique*. Il l'annonce discrètement mais d'une façon
nécessaire, et qui rejaillira, bien longtemps après, dans ses Séminaires suivants.

Nous avons une présentation la plus élémentaire que l'on puisse faire de ce paradoxe de l'inclusion du reste de la Chose dans l'Autre, à savoir le dessin de la vacuole. Ce terme de *vacuole*, vous le trouverez mentionné dans *L'éthique*. Ce terme n'est pas une invention de Lacan mais celle d'un de ses auditeurs. Ce terme qualifie précisément la place de *das Ding*: « *Cette place, tel d'entre vous, me parlant de ce que j'essaye de vous montrer dans* das Ding, *l'appelait, d'une façon que je trouve assez jolie, la vacuole. Je ne répudie pas cette expression bien que ce soit une référence presque histologique qui en fait le charme. C'est en effet de quelque chose de cet ordre qu'il s'agit* ».

Ce terme, il reviendra, bien des années après, dans le Séminaire intitulé *D'un autre à l'Autre*, où Lacan parlera de la vacuole de la jouissance.

Vous savez ce que c'est qu'une vacuole. C'est une petite cavité qui peut dans l'organisme être biologiquement remplie de liquide ou, de gaz. On peut parler de texture vacuolaire. Ça fait

image pour la position qui est celle de l'extime, c'est-à-dire de ce qui, de l'intérieur, est défendu d'accès. C'est ce qui, tout en étant inclus, n'est pas du même tissu de ce qui l'environne.



Ce que Lacan dit à propos du *Toi*, c'est que ce *Toi* vise cette vacuole dans l'Autre. Le *Toi* s'adresse à ce reste de la Chose qui est dans l'Autre. Qu'est-ce que c'est que cet apprivoisement ? Le *Toi* essaye de trouver le signifiant qui conviendrait au reste de cette Chose. C'est pourquoi Lacan ajoute que cet apprivoisement est vain. Ce n'est que la tentative de trouver le signifiant qui pourrait adéquatement appeler et mobiliser en l'Autre le reste de la Chose.

C'est pourquoi après *L'éthique*, Lacan a fait le Séminaire du *Transfert*. Le Séminaire de *L'éthique* introduit d'abord *das Ding* en croisant Freud et Heidegger, et en faisant de Kant celui qui a le mieux situé la place de la Chose. Si le Séminaire du *Transfert* vient après, il ne faut pas se surprendre que ce ne soit pas sous les espèces du sujet supposé savoir. Le transfert est au contraire présenté sur la base de l'inclusion de l'objet dans l'Autre que prépare et nécessite le Séminaire de *L'éthique*.

Au chapitre III, Lacan souligne en passant : « *Celui qui vient me trouver le fait par l'effet de principe de cette supposition qu'il ne sait ce qu'il a. Déjà, là, est toute l'implication de l'inconscient, du* il ne sait pas *fondamental* ».

Le sujet est déjà là à supposer qu'il ne sait pas ce qu'il a. Il y a là l'amorce du sujet suppose savoir, d'autant plus que Lacan note que le sujet en est conduit à supposer que l'analyste en détient le secret. Vous avez donc là, d'une façon fugitive, l'amorce par Lacan de ce qui prendra la forme conceptuelle du sujet supposé savoir. Mais pourtant, tout ce Séminaire a pour objet de marquer que le principe du transfert est l'inclusion du reste de la Chose dans l'Autre.

Après *L'éthique* et *Le transfert*, l'Autre de Lacan ne sera plus jamais le même. Au départ ce concept se construit à partir de l'élaboration de la reconnaissance et de la logique du sens. Puis c'est à partir de ces deux Séminaires que ce concept va s'émanciper et devenir le concept complexe auquel nous avons affaire. De *L'éthique* au *Transfert*, ça pourrait se résumer ainsi : de la jouissance à l'amour, ou comment de cette défense devant la jouissance, on passe à cet appétit de l'amour, alors que dans la jouissance comme dans l'amour, c'est bien l'absolu particulier de ce qui reste de la Chose dans l'Autre qui est visé.

Je crois que là, et même si c'est en court-circuit, je vous ai motivé cette solidarité de la jouissance et de l'amour par rapport au désir. Je vais vous dire maintenant un petit mot sur *Le Banquet* de Platon dont Lacan parle dans *Le transfert*. Je ne vais pas le faire en détail parce que ce n'est pas sorcier. Vous le constaterez lorsque vous aurez le commentaire de Lacan entre les mains. Et puis c'est un accès que je ne veux pas vous gâcher prématurément. Je vais cependant vous en dire quelques mots, car ça m'a quand même occupé.

Il n'est pas sorcier de comprendre ce qui a motivé Lacan d'aller chercher ce *Banquet* de Platon. Ce qui l'a motivé, c'est que ce *Banquet* se conclut et converge sur ce fait que l'Autre inclut l'objet et cela de la façon la plus explicite, la plus patente. Ce n'est pas une construction logico-mathématique, c'est le récit même de Platon, et un récit qui a en plus l'avantage d'avoir été lu et commenté pendant des siècles. Je crois pouvoir dire, sans parti pris, qu'il n'y a pas d'équivalent à cette lecture du *Banquet* par Lacan dans tout ce que la littérature exégétique a pu nous donner sur ce texte. Si vous lisez les commentaires les plus récents des hellénistes distingués, vous ne pouvez pas vous empêcher de trouver ça tout à fait fade, tout à fait insuffisant par rapport à la lecture foudroyante, saisissante, de Lacan. C'est une lecture - Lacan s'en plaint parfois - qui a l'air d'avoir été accueillie avec un certain bâillement par son auditoire d'alors. C'est un auditoire qui se réunissait à la clinique des maladies mentales, et qui pouvait penser qu'avec ce *Banquet*, on était très loin du sujet.

Ce *Banquet*, c'est une réunion, disons-le, entre intimes. Ils ne se gênent pas entre eux. Ils prennent seulement la précaution de se recommander de ne pas trop boire, de rester lucides, pour faire l'éloge de l'amour qui est le sujet de ce *Banquet*.

Je relève seulement que celui qui va donner, sinon le fin mot de l'histoire, du moins le plus précieux, est quelqu'un qui ne fait pas partie de ce cercle d'intimes, à savoir Alcibiade. Alcibiade, il arrive à la fin, comme un intrus, et, lui, il ne s'est pas gardé de picoler trop - il est au contraire complètement paf. Disons qu'il occupe, là, la place de l'extime. Il va se retrouver, venant de l'extérieur, au cœur de ce dont il s'agit. Le cœur de ce dont il s'agit, Lacan l'a fait entendre à ses auditeurs pendant dix séances, dix séances durant lesquelles les dits auditeurs n'ont vraisemblablement pas lu *Le Banquet*.

L'inclusion de l'objet dans l'Autre, c'est ce que Alcibiade amène de façon tout à fait ouverte quand il compare - le passage est bien connu - Socrate à un Silène. Je vais vous lire le passage: « *C'est ainsi que, je le déclare, il ressemble on ne peut plus à ces Silènes que les sculpteurs*

exposent dans leurs ateliers, dans la bouche desquels ces artistes mettent un pipeau ou une flûte, et qui, si on les ouvre par le milieu, montrent dans leur intérieur des figurines de dieux ».

Ce qui est traduit *figurines de dieux*, c'est le mot *agalmata*, pluriel d'*agalma*. Lacan va le prélever dans *Le Banquet*, exactement en 215 b, pour en faire un quasi mathème du discours analytique, et pour qualifier précisément l'objet supposé inclus dans l'analyste.

C'est donc par là que commence l'éloge de Socrate par Alcibiade. On en trouve encore une deuxième référence en 216 d: « *C'est un autre fait encore qu'il ignore toutes choses, qu'il ne sait rien. C'est un air qu'il se donne. Ces façons ne sont-elles pas Silènes ? Tout ce qu'il y a de plus, ma parole! Cela, en effet, c'est l'enveloppe extérieure du personnage, comme est le Silène sculpté. Mais à l'intérieur, une fois qu'on l'a ouvert, de quelle quantité de sagesse il est plein! Vous le figurez-vous ?* »

Vous avez encore, un peu plus loin, en 216 e: « *Or, à faire ainsi, dans ses relations avec autrui, le naïf et le plaisantin, il passe sa vie entière. Mais quand il est sérieux et que le Silène a été ouvert, y a-t-il quelqu'un qui y ait vu les figurines de divinités qui sont à l'intérieur ? Je l'ignore, mais à moi, déjà, il m'est arrivé de les voir, et je les ai trouvées a tel point divines et toutes d'or, à tel point superbes et merveilleuses, que je n'avais plus, en bref, qu'à faire tout ce que m'ordonnerait Socrate* ».

C'est en ayant vu en Socrate ces choses si précieuses qu'Alcibiade tombe sous le coup des commandements de Socrate. Il doit faire ce que Socrate lui commande. Autrement dit ce qui a motivé le choix par Lacan de ce commentaire du *Banquet*, c'est ce passage qui, de façon tout à fait explicite, implique, articule cette inclusion de l'objet dans l'Autre.

Pour y arriver le chemin est certes complexe. Alcibiade n'est que le septième ou le huitième à prendre la parole. Le *Banquet*, vous le savez, est fait d'une succession de discours que vous verrez commentés les uns après les autres par Lacan. Il y a le discours de Phèdre, le mythologue. Il y a le discours du riche qui est celui de Pausanias. Il y a le discours du médecin, Eryximaque. Le discours du poète comique, Aristophane. Puis le discours du poète tragique, Agathon. Et enfin le discours de Socrate qui est fort bref et où il rapporte essentiellement ce que lui a dit quelqu'un d'autre, à savoir la prêtresse Diotime. Ça prête à interprétation : approchant de la question de l'amour, Socrate laisse la place à une femme. Ensuite, nous avons enfin Alcibiade.

Cette succession est pleine de richesses. Il faut voir ce que Lacan arrive à tirer de ces textes qui ont suscité des interprétations innombrables. Nous verrons comment la parution de ce Séminaire sera accueillie par les hellénistes de profession. En tout cas, on le leur enverra pour savoir.

Je ne résiste pas maintenant au plaisir, même si c'est une digression, de vous indiquer ce que Lacan fait précisément du riche dans l'affaire. On a perdu le sens des mots. Ça fait déjà toute une commotion de nos jours quand on recommence à employer le mot de *pauvre*. On dit : *les nouveaux pauvres*. Comme s'ils avaient disparus !

Pour Lacan, lecteur de l'Évangile, le riche et le pauvre sont des positions subjectives fondamentales. Vous en retrouvez l'écho dans quelqu'un qu'on réédite aujourd'hui, à savoir Léon Bloy, qui a écrit *La femme pauvre*. C'est une référence fréquente de Lacan.

Alors, pourquoi la question du riche vient-elle là, dans ce Séminaire du *Transfert* ? Eh bien, le riche, si c'est une position subjective fondamentale, c'est la position de celui qui a. Et, s'agissant de l'amour, où la question est de donner ce qu'on n'a pas, il est bien naturel qu'on y introduise la considération du riche. Vous pouvez déjà prévoir que le riche comme tel a des difficultés avec l'amour. Comment donner ce qu'on n'a pas quand on a tout ? Il s'agit là du vrai riche.

Ce n'est pas simplement que le riche compte et que par là, dans ce chiffrage, il soit au service de l'Autre - ce qui comporte à l'occasion de ne pas jouir. C'est connu : pour avoir, ne pas jouir, trouver sa jouissance seulement dans le fait d'avoir. Ça implique à l'occasion qu'on permette au riche de gaspiller. Ça a été, dans les cultures, une pratique tout à fait codée. Ça a été mis en valeur par Marcel Mauss et repris par Georges Bataille avec le potlatch. C'est la possibilité de pouvoir s'alléger de ce qu'on a.

Je n'hésite donc pas à vous lire cette anecdote que Lacan confie à ses auditeurs. Vous trouverez ça au chapitre IV du *Transfert*. Il introduit ça comme un commentaire du discours de Pausanias dans *Le Banquet*. C'est plein de vérités de détail, de vérités d'expérience, et c'est en même temps strictement relatif à un mathème tout à fait précis, à savoir la problématique de l'inclusion de l'objet *a* dans l'Autre.

Ce passage, je vais vous le lire, je vais prendre plaisir à vous le lire. Moi, je dois le dire, je n'ai pas vraiment connu un riche comme ça. Peut-être une femme, une femme riche, mais pas un homme.

Voilà le passage en question: « *Il s'agit de quelqu'un que j'ai rencontré, non pas en analyse - je ne vous en parlerais pas -, que j'ai rencontré assez pour qu'il m'ouvre ce qui lui servait de cœur* ». Vous voyez qu'il y a déjà, dans cet *ouvre*, l'évocation du Silène entrouvert.

Je continue la lecture : « *Ce personnage était vraiment connu, et connu pour avoir un vif sentiment des limites qu'impose, en amour précisément, ce qui constitue la position du riche. C'était un homme extrêmement riche, il avait, ce n'est pas une métaphore, des coffres-forts pleins*

de diamants - parce que l'on ne sait jamais ce qui peut arriver. C'était tout de suite après la guerre, et toute la planète pouvait flamber.

C'était un riche calviniste. Je fais mes excuses à ceux qui, ici, peuvent appartenir à cette religion. Je ne pense pas que ce soit le privilège du calvinisme que de faire des riches, mais il n'est pas sans importance d'en donner l'indication, car on peut tout de même noter que la théologie calviniste a eu cet effet de faire apparaître comme un des éléments de la direction morale que c'est sur terre que Dieu comble de bien ceux qu'il aime. Ailleurs aussi peut-être, mais dès cette terre. Que l'observation des commandements divins a pour fruit la réussite terrestre, n'a point été sans fécondité dans toutes sortes d'entreprises. Quoi qu'il en soit, le calviniste en question traitait l'ordre des mérites qu'il s'acquérait dès cette terre pour le monde futur, exactement dans le registre de la page d'une comptabilité - Acheté tel jour ceci. *Et toutes ses actions étaient dirigées dans le sens d'acquérir pour l'au-delà un coffre-fort bien meublé.*

En faisant cette digression, je ne veux pas avoir l'air de raconter un apologue trop facile, mais il est impossible de ne pas compléter ce tableau par le dessin de ce que fut son sort matrimonial. Un jour, il renversa quelqu'un sur la voie publique, avec le pare-chocs de sa grosse voiture, et bien qu'il conduisit toujours avec une parfaite prudence. La personne bousculée s'ébroua. Elle était jolie, elle était fille de concierge, ce qui n'est pas du tout exclu quand on est jolie. Elle reçut avec froideur ses excuses, avec plus de froideur ses propositions d'indemnité, avec plus de froideur encore ses propositions d'aller dîner ensemble. Bref, à mesure que s'élevait plus haut pour lui la difficulté de l'accès à cet objet miraculeusement rencontré, la notion en croissait dans son esprit. Il se disait qu'il s'agissait là d'une véritable valeur. Tout cela le conduisit au mariage.

Ce dont il s'agit est la même thématique qui est celle qui nous est exposée par le discours de Pausanias. [..]

C'est donc à la mesure de ce qui dépasse la cote d'alerte que nous pouvons juger de ce que c'est que l'amour. C'est le même registre de référence que celui qui a mené mon bon calviniste, accumulateur de biens et de mérites, à avoir en effet pendant un certain temps une aimable femme, à la couvrir bien entendu de bijoux, qui chaque soir étaient détachés de son corps pour être remis dans le coffre-fort, et puis à arriver à ce résultat qu'un jour, elle partit avec un ingénieur qui gagnait cinquante mille francs par mois ».

Eh bien, voilà donc cette petite anecdote sur donner ce qu'on n'a pas. Je peux d'ailleurs la compléter de ce que dit Lacan plus loin, au chapitre XXIV, toujours sur le riche: « *pour le riche [...] aimer nécessite toujours de refuser. C est même ce qui agace. Il n'y a pas que ceux à qui on refuse qui sont agacés. Ceux qui refusent, les riches, ne sont pas plus à l'aise. La* Versagung *du riche est partout. Elle n'est pas simplement le trait de l'avarice, elle est bien plus constitutive de la position du riche, quoi qu'on en pense [...] Je dirai même plus pendant que j'y suis - les riches n'ont pas bonne presse. Autrement dit, nous autres progressistes, nous ne les aimons pas beaucoup. Méfions-nous. Peut-être que cette haine du riche participe par une voie secrète à une révolte contre l'amour, tout simplement. Autrement dit, à une négation, à une* Verneinung *des vertus de la pauvreté, qui pourrait bien être à l'origine d'une certaine méconnaissance de ce que c'est que l'amour.*

Le résultat sociologique est d'ailleurs assez curieux. C'est qu'évidemment, on leur facilite comme ça beaucoup de leurs fonctions, aux riches, on tempère chez eux, ou plus exactement on leur donne mille excuses à se dérober à leur fonction de fête. Ça ne veut pas dire qu'ils en soient plus heureux pour ça.

Bref, il est tout à fait certain pour un analyste qu'il y a chez le riche une grande difficulté d'aimer - ce dont un certain prêcheur de Galilée avait déjà fait une petite note en passant. Il vaut peut-être mieux le plaindre, le riche, sur ce point plutôt que le haïr, à moins qu'après tout, le haïr ne soit un mode de l'aimer, ce qui est bien possible.

Ce qu'il y a de certain, c'est que la richesse a tendance à rendre impuissant. Une vieille expérience d'analyste me permet de vous dire qu'en gros, je tiens ce fait pour acquis [..]. Le riche est forcé d'acheter, puisqu'il est riche. Et pour se rattraper, pour essayer de retrouver la puissance, il s'efforce, en achetant, de dévaloriser. C'est de lui que ça vient, c'est pour sa commodité. Pour ça, le moyen le plus simple par exemple, c'est de ne pas payer. Ainsi quelquefois il espère provoquer ce qu'il ne peut jamais acquérir directement, à savoir le désir de l'Autre ».

Lacan passe ensuite à une référence à *La Femme pauvre* de Léon Bloy – « *Il est certain que seule la femme peut incarner dignement la férocité de la richesse. Mais enfin, cela ne suffit pas, et cela pose pour elle, et spécialement pour celui qui postule son amour, des problèmes tout à fait particuliers.* »

Eh bien, j'espère vous avoir aujourd'hui au moins montré que les anecdotes de Lacan ne sont que des mathèmes déguisés. À la semaine prochaine.

V – *11 décembre 1985*.

La définition opératoire du transfert à partir du sujet supposé savoir a eu pour conséquence de voiler la fonction de l'objet dans le transfert. C'est au point que ce n'est qu'à propos de la fin de l'analyse que cette fonction est restituée à sa place, ou à propos du statut de l'analyste lui-même dans le transfert. Or, c'est pourtant la considération du transfert qui a conduit Lacan à devoir élaborer un statut de l'objet inédit jusqu'alors, et que nous manions aujourd'hui familièrement sous le nom d'objet *a*. C'est même à propos du transfert qu'est devenue insistante, dans son enseignement, la question que nous abrégeons par cette formule :

$$a \subset A$$

C'est une formule qui comporte l'inclusion de l'objet *a* dans l'Autre - inclusion qui est complexe et qui fait cette année notre thème sous le titre *Extimité*. C'est ce que nous essayons cette année de ressaisir. Nous essayons d'en ressaisir la nécessité dans l'expérience, dans l'œuvre de Freud, dans l'enseignement de Lacan. Nous essayons de penser la possibilité de cette relation d'inclusion.

C'est la difficulté précisément en cause dans ce rapport qui a motivé la topologie de Lacan. Ce qui motive cette topologie, c'est moins le statut du sujet, voire celui du signifiant que le statut de l'objet, une fois qu'est problématisée son inscription équivoque dans le signifiant. S'il ne s'agissait que du sujet et du signifiant, les graphes et les circuits pourraient être considérés comme suffisants. Le rapport d'inclusion de l'objet motive les figures topologiques de Lacan. C'est ainsi que ça se présente dans la chronologie de son enseignement. Ça se présente mais, évidemment on n'en voit pas le lien. On croit qu'il n'y a pas de rapport, alors que je vous fais valoir le rapport étroit qui précipite Lacan de son Séminaire de *L'éthique* à son Séminaire du *Transfert*.

Voilà donc ce qui est notre visée. C'est vers là que nous allons, et il faut d'abord rendre problématiques les rapports du réel et du symbolique. Cela peut sortir de l'ornière familière de nos formulations.

Il faut d'abord constater qu'il y a toute une part de l'enseignement de Lacan où on pourrait écrire une formule de cette sorte, pour signifier que le réel n'est pas inclus dans le symbolique :

$$R \not\subset S$$

Il y aurait une position d'extériorité du réel par rapport au symbolique. C'est une position d'extériorité que l'on reporte trop souvent abusivement sur l'objet *a*, une fois qu'on l'a défini comme réel en expliquant que c'est un objet chu du symbolique. Eh bien, ce dont il s'agit avec la structure d'extimité, c'est de rendre plus complexe ce rapport de chute.

C'est déjà quelque chose, s'agissant de l'expérience analytique, que le réel soit extérieur au symbolique. Je dis dans l'expérience analytique pour autant que sa définition à partir de « *Fonction et champ de la parole et du langage* » campe cette expérience dans le symbolique. C'est même par là que Lacan s'est imposé à l'attention publique. Parole et langage désignent le symbolique, la mise en action du symbolique.

Si Lacan était tout bêtement hégélien, c'est-à-dire pour autant que l'on pourrait faire équivaloir le rationnel de Hegel au symbolique, il faudrait alors que dans l'expérience analytique, tout le réel soit rationnel et tout le rationnel soit réel - sans reste. La seule position d'un réel comme extérieur au symbolique inscrit donc déjà une limite à ce que peut faire l'expérience analytique.

C'est une réserve que, dans leur passion pour la psychanalyse, les analystes peuvent méconnaître. Cette passion de la psychanalyse, ce n'est rien d'autre que ce dont l'analyste souffre du fait de la psychanalyse, à savoir un certain nombre d'illusions : le symbolique pourrait tout, y compris tenir à distance la mort. Que la psychanalyse fasse croire cela, ce n'est pas plus mal : ça aide. Ça aide à passer à côté de certaines occasions qui pourraient glisser dans l'accident. Mais enfin, ça peut aussi y précipiter sous les formes de l'*acting-out*.

Que l'on réserve, même sous une forme brute, un réel extérieur au symbolique, instaure déjà une limite qui rappelle que tout n'est pas symbolique. C'est au moins la vertu que l'on peut reconnaître à la tripartition de Lacan, celle du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Sa vertu est de rappeler que tout n'est pas imaginaire, mais aussi bien que le symbolique n'est pas tout. Seulement, je l'ai dit, cette position du réel extérieur au symbolique est une position brute. C'est une position sommaire. Ce n'est qu'au-delà que se pose la question de l'extimité.

Cette extériorité du réel par rapport au symbolique, j'ai déjà eu, ici, l'occasion de la souligner dans l'enseignement de Lacan. Si j'en reprends la voie, c'est aujourd'hui dans un autre contexte.

Cette position est relative à l'idée d'un réel préalable, non pas préalable au symbolique qui, comme structure, est toujours déjà là dans le langage qui ne nous a pas attendus pour exister, mais préalable au processus du symbolique que Lacan dénomme symbolisation. Il y a d'abord du réel, et ce réel vient à être symbolisé.

Au fond, la psychopathologie peut être relative à différents accrocs, à différentes insuffisances ou incomplétudes de la symbolisation de ce réel, de l'admission du réel au registre du

signifiant, sa possibilité d'être parlé et de trouver sa place dans le langage. On peut écrire le processus de symbolisation du réel ainsi :

$$S(R)$$

Il m'est déjà arrivé de souligner qu'il n'y avait pas lieu de confondre le réel et l'être. L'ouverture à l'être - comme le dit Lacan en référence explicite au premier Heidegger - tient non pas au réel, mais bien à la symbolisation du réel. Les lecteurs de Lacan ont reconnu ici le concept mis en jeu par Lacan dans sa *Réponse à Jean Hyppolite*, à propos de son commentaire du texte célèbre sur la *Verneinung*. Il fait du jugement d'attribution, le distinguant à la suite de Freud, du jugement d'existence, la condition primordiale pour que du réel quelque chose vienne à s'offrir à la révélation de l'être. Il y a là l'indication sans équivoque d'un processus qui, s'il était total, nous ferait ensuite opérer sans aucune référence au réel ainsi aboli. Or, l'expérience oblige à préserver un réel proprement dit, qui est comme le résultat d'une soustraction :

$$Rp - S(R) = R$$

Le réel proprement dit est le résultat de la soustraction du réel symbolisé au réel préalable. Le réel proprement dit, c'est comme le dit Lacan à la page 388 des *Écrits*, « *le domaine de ce qui subsiste hors de la symbolisation* ». Je note ce terme de *domaine* qui est sans doute approximatif. C'est bien difficile à désigner, mais, en tout cas, ça évite de dire *élément*. On ne peut qualifier comme un élément ce qui est ici hors de la symbolisation. C'est seulement au niveau de la symbolisation du réel que peuvent s'isoler des éléments, des éléments qui sont toujours signifiants.

Je note aussi ce *hors de*, ce *hors de la symbolisation*. Ça qualifie une extériorité pure et simple. Ça définit le réel comme ce qui n'existe pas pour le sujet. À contrario, être symbolisé, c'est pouvoir exister pour un sujet.

C'est à proprement parler, la condition de la subjectivation. C'est un terme que j'ai déjà aussi naguère souligné.

Au fond, la topique explicite de la *Verneinung* freudienne, c'est la distinction pure et simple, semble-t-il, d'un dehors et d'un dedans. C'est ce qu'on trouve en termes propres chez Freud, quand il évoque ce qui peut être introduit dans le sujet ou ce qui est expulsé hors du sujet. Il s'agit là à nouveau, dit-il, d'une question du dehors et du dedans. C'est dans ces termes que l'on continue de penser l'expérience chaque fois que l'on parle de l'interne et de l'externe, des différents modes d'introduction et d'expulsion par rapport à un espace, disons un espace psychique pour être vague comme il convient.

Bien entendu, on trouve ça chez Lacan. Car enfin, après ce fameux *Rapport de Rome* qui marque le début de son enseignement il isole à la faveur de son Séminaire - sur lequel est prélevée la matière de son commentaire sur la *Verneinung* en relation avec le commentaire de Jean Hyppolite -, il isole, il accentue le statut du réel par rapport au symbolique. La topique qui est là en cause est une topique du dehors et du dedans. Je le dis parce que c'est une phrase de Freud. Mais c'est tout de même repris, transformé par le concept même du symbolique tel que Lacan l'élabore.

Qu'est-ce qui se passe quand le réel est symbolisé ? Disons qu'il devient dialectisable. Ça veut dire d'abord qu'il se fragmente, qu'il se significantise, puisque le signifiant ne vient que par éléments discrets. De ce seul effet, le manque s'introduit, puisque les éléments signifiants ne peuvent être posés que dans le couple dont les termes sont relatifs l'un à l'autre, à savoir, au plus simple, la présence et l'absence. Vous savez que Lacan a utilisé le *Fort-Da* pour y voir la matrice élémentaire du signifiant avant d'y mettre en fonction la fonction de l'objet. Symbolisation, c'est donc dialectisation, et ça introduit du manque.

Mais, au-delà, on peut dire que la symbolisation du réel est une annulation du réel. Rien n'existe dans le symbolique que sur le fond de sa propre absence. On peut donc dire, comme le formule Lacan, que rien n'existe dans cet ordre symbolique en tant qu'il n'existe pas. Cela vaut d'être noté. En effet il suffit de situer la jouissance comme réel préalable, pour en déduire que la symbolisation de la jouissance laisse être un reste de jouissance :

$$\begin{array}{ccccc} Rp & - & S(R) & = & R \\ \downarrow & & \downarrow & & \downarrow \\ J & & (-\varphi) & & a \end{array}$$

On peut poser J comme préalable. Le seul fait, ensuite, que ça puisse se dire, se significantiser, est d'abord corrélatif d'une annulation. C'est cette annulation que nous appelons $(-\varphi)$. Elle laisse un reste qui est petit *a*. Évidemment, l'écriture même de cette annulation de la jouissance préalable, nous ne pouvons l'écrire $(-\varphi)$ que parce que nous utilisons déjà ce qu'elle devient dans le symbolique. Nous utilisons ce qui la significantise.

Si on s'occupe des effets de la symbolisation sur un réel préalable qui est le vivant, il faut dire alors que l'annulation que comporte la symbolisation est équivalente à une mortification du vivant. C'est ce que Lacan appellera plus tard « *la mortification que le signifiant impose à la vie* ».

C'est ce mouvement que vous trouvez dans les termes extrêmes du graphe de Lacan, au second étage, sur un vecteur qui va de la jouissance à la castration.

C'est une notation qui a son incidence sur la pure et simple extériorité du réel par rapport au symbolique. Je ne dis pas que ça la remet en cause. C'est plutôt au contraire construit sur un rapport d'extériorité qui est tout à fait distinct de celui de l'extimité, puisque cette dernière suppose au moins - pour le dire métaphoriquement, approximativement - que le dehors revienne dans le dedans. Le schéma de la dialectisation du réel ne fait donc pas objection à cette extériorité.

Mais est-ce que Lacan pose que le réel est hors jeu une fois pour toutes ? Ce réel final, est-il hors jeu une fois pour toutes ? Eh bien, Lacan répond non, et on peut dire que c'est là que les difficultés de structure commencent. Il répond non, bien que ça n'existe pas pour le sujet. Il faut dire que si ce réel était hors jeu une fois pour toutes, ça serait en définitive équivalent à dire que tout le réel passe dans le symbolique. Tout le réel passerait dans le symbolique si on n'entendait plus jamais parler du reste de réel après.

Quand je disais que c'est l'expérience qui nous empêche d'établir ce pur rapport d'extériorité entre le réel et le symbolique, je n'entendais pas seulement l'expérience analytique, mais l'expérience, pas niable, que le sujet est affecté. L'affect, en effet, a lui tout seul, fait objection à ce qu'on pose une résorption entière du réel dans le symbolique.

Il y a deux exemples que Lacan mobilise pour montrer que le réel n'est pas hors jeu une fois pour toutes : celui de l'hallucination et celui de l'*acting-out*. C'est là quelque chose qui, au gré des exigences que Lacan a lui-même développées, est dans ce texte un peu de traviole. Lacan dit : « *Certaines apparitions erratiques dans le domaine du réel* ». Ce sont des apparitions qui se manifestent pour le sujet comme étrangères à lui, étrangères bien qu'il y soit concerné.

Vous savez que Lacan, pour l'hallucination, prend référence au doigt coupé de *l'homme aux loups*. Il est conduit à poser que bien que ça n'existe pas pour le sujet, eh bien, ça *ek-siste*, écrit *ek-sister* à la mode heideggérienne qu'il francisera plus tard en *ex-sister*. Ça veut dire que c'est poser dehors mais en rapport avec. Il y a là quelque chose qui essaye de se dire. Ça n'est pas subjectivé, le sujet n'y trouve pas sa place, et pourtant, ça n'en est pas moins là.

Dans ce texte sur la *Verneinung*, ça nous est présenté par Lacan d'une façon rhétorique, complexe. Ça essaye de faire valoir un rapport que nous essayerons de mathémiser, de formaliser, mais là, dans ce texte, c'est dit sous une forme rhétorique par les effets du *bien que* et du *néanmoins* : bien que ça n'existe pas, néanmoins ça *ek-siste*. Bien que ce ne soit pas subjectivé, néanmoins ça vaut d'une certaine façon pour le sujet.

C'est pourquoi Lacan emploie le vocable d'*erratique*. Pourquoi est-ce que ça apparaît erratiquement ? Il s'agit évidemment là d'hallucinations qu'on ne se provoque pas. On peut vouloir provoquer la maîtrise sur le réel jusqu'à se provoquer des hallucinations. Mais enfin, si ça apparaît erratiquement, ça veut dire que ça apparaît toujours comme pas à sa place. C'est le symbolique qui donne des places, mais c'est justement parce qu'il s'agit d'apparitions *dans* le domaine du réel, dans le grand R final, que statutairement ça n'apparaît jamais à sa place. Ça n'apparaît pas à sa place, mais c'est là.

Le paradoxe de l'extimité, Lacan, là, le fait déjà valoir en posant que dès lors que le sujet - l'homme aux loups - est identifié inconsciemment à une position féminine dans le symbolique, la castration réelle n'existe pas pour lui mais néanmoins apparaît. Ça se manifeste dans l'hallucination. Ça n'existe pas, mais ça se met à *ek-sister*.

L'exemple de l'hallucination, vous le savez, est complété de l'exemple de l'*acting-out*. Ce qui justifie le couplage de l'hallucination et de l'*acting-out*, c'est que dans l'hallucination d'une façon manifeste, le sujet subit le phénomène, alors que dans l'*acting-out* il agit. Il agit mais il agit d'un acte qui est de lui-même incompris, et même qui se trouve - c'est le terme de Lacan - *étranger au sujet*. C'est un acte étranger au sujet mais un acte où néanmoins il agit. Nous retrouvons ce même balancement, cette même torsion.

Je ne fais pas le commentaire de ce que Lacan interprète alors comme un *acting-out* dans le cas célèbre de *l'homme à la cervelle fraîche*. Il fait valoir précisément l'*acting-out* comme le retour, l'émergence de quelque chose qui a été non symbolisé, primordialement retranché du symbolique. Ce qu'il considère comme un *acting-out*, c'est la vadrouille du sujet devant les restaurants quand il sort de séance en quête de cervelles fraîches. Il considère que le réel non symbolisé qui fait retour dans cet *acting-out* est une relation orale. C'est ça son diagnostic. Il y a une relation orale qui n'a pas été symbolisée et qui revient à cette occasion, mais occasion prise dans le transfert

Je dirai deux mots de plus sur cette relecture du cas, puisqu'elle est significative. Mais, pour l'instant, il s'agit de l'hallucination et de l'*acting-out* comme manifestations d'un réel non symbolisé, qui ne reste pas tranquille, et qui se manifeste erratiquement.

Ce sont là deux phénomènes que l'on peut dire limites, qui sont sur le bord de l'expérience analytique. Ils en marquent plutôt les bornes. Ça pose la question de comment ce réel non symbolisé revient interférer dans le symbolique. Dans ce passage de Lacan, vous n'en avez pas plus. Il isole simplement. Il isole l'interférence entre le réel et le symbolique, interférence qui reste entièrement à construire. Il y a là uniquement l'indication du problème appuyée sur des références cliniques, avec deux expressions que Lacan emploie dans ce texte : *l'interférence entre le*

symbolique et le réel et *l'intersection du symbolique et du réel*. Je vous renvoie à la page 383 des *Écrits*.

Ce qui empêche néanmoins de considérer qu'il ne mette cela en valeur qu'aux limites de l'expérience analytique, c'est que c'est tout de même là, à la suite de Freud, qu'il resitue, mais comme en passant, les affects, à savoir « *ce qui d'une symbolisation primordiale conserve ses effets jusque dans la structuration discursive* ».

La phrase n'est pas claire. Il y en a beaucoup qui sont claires, et quand une phrase ne l'est pas, on s'en aperçoit. Que veut dire cette phrase ? Pourquoi est-ce que je dis que ce n'est pas clair ? Je ne dis pas seulement que c'est flou, je dis que ça laisse un flou très précis dans ce « *d'une symbolisation primordiale* ». Car la question est de savoir si c'est symbolisé ou pas, si ce qui là se conserve est symbolisé ou pas.

Lacan déplace la question du réel symbolisé primordialement à la structuration discursive conçue déjà comme un ordre beaucoup plus complexe qui est celui du discours et de l'articulation. Quand nous disons *symbolisation*, ça couvre et la symbolisation primordiale et la symbolisation discursive. Ça couvre ce qui est de l'ordre de la parole et du langage. Quand Lacan dit *symbolisation primordiale*, il restreint le champ de symbolisation, et il dégage par là-même la complexité de la structuration discursive. Mais ça ne tranche pas sur la question, sur la question qui est : s'agit-il de quelque chose qui a été oui ou non symbolisé ?

Ça reste indécis. Ça suppose une question dont on peut penser que Lacan n'est pas alors en mesure de la résoudre : comment se pourrait-il que quelque chose du réel se conserve dans le symbolique ? Pas hors du symbolique mais dans. Ceci est encore atténué par le « *conserve ses effets* », puisque ça laisse encore la possibilité que ce réel soit bien hors.

Ce qui est là en question, mais qui n'est pas posé explicitement, c'est déjà la structure d'extimité qui est supposée pouvoir conjuguer le dehors et le dedans, et nous mettre en mesure de construire la présence du réel dans le symbolique, le mode de présence du réel dans le symbolique. Ce n'est pas par hasard que c'est à propos de l'angoisse, à propos de l'affect de l'angoisse distingué entre tous, que Lacan mettra un jalon supplémentaire sur le chemin allant vers le statut réel de l'objet. Mais ici ce qui annonce la notion de cette structure d'extimité, c'est cette interférence, cette intersection du symbolique et du réel. Reportez-vous à la page 283 des Écrits, et vous verrez les contorsions méritoires qui y sont faites pour approcher cette notion d'extimité.

Le problème est donc l'inclusion du réel dans le symbolique. Même si nous définissons le sujet à partir du symbolique, nous ne pouvons pas pour autant le définir comme un pur esprit. Le seul fait qu'il ait des émotions - qui vont jusqu'à l'hallucination - et qu'il soit mis en mouvement dans l'*acting-out*, nous oblige à qualifier ce sujet du symbolique par une autre puissance. Ça nous oblige à le relier à une autre cause, j'ose dire le mot de *cause*, puisque nous avons ici le mot d'*effet*. Il y a là une cause qui, bien que retranchée de la symbolisation primordiale, conserve ses effets jusque dans le discours.

Je peux maintenant, pour entamer la seconde partie de ce que je vous dis, sauter jusqu'au second commentaire que Lacan a donné de l'*acting-out*. Ça fait très bien voir comment cette problématique du réel et du symbolique est passée au second plan pendant toute une part de son enseignement.

Quand Lacan reprend le cas dans sa « *Direction de la cure* », il ne met plus en valeur l'*acting-out* comme intersection du réel et du symbolique. La catégorie centrale qu'il fait valoir, c'est le désir. Il ne s'agit pas de réel mais de désir. Ce que Lacan souligne, c'est le désir en jeu chez ce patient aux cervelles fraîches, ce patient tout occupé - et c'est un drame - de la crainte de voler les idées d'autrui, d'être plagiaire, de penser aussitôt que tout ce qu'il pense n'est pas de lui. Lacan met en jeu le désir de ce patient : en fait il ne vole rien, mais il vole rien. Lacan met là en fonction la fonction de la métonymie, celle qui introduit le manque-à-être dans la relations d'objet. Ça lui permet donc de qualifier ce cas d'anorexie mentale, « *c'est-à-dire d'anorexie quant au mental* ». Il donne là un diagnostic d'inversion dans le désir, de difficulté avec le rien. L'anorexique mental mange rien. Ce n'est pas saisi là comme un retour du réel, mais comme une difficulté avec le rien.

Il n'y a rien, à cette date, qui permette de s'apercevoir que ce qu'il y a de commun entre le rien et le réel, c'est l'objet, l'objet au sens où Lacan l'épinglera de petit *a*. L'objet *a*, si j'employais ce terme dans le commentaire de Lacan sur la *Verneinung*, c'est ce qui médiatise le réel et le rien. C'est le joint du réel et du rien. Mais c'est là précisément que l'on s'aperçoit que la problématique du désir comme métonymie du manque - problématique mise au premier plan d'abord par Lacan - aboutit à un passage à l'ombre de ce réel non symbolisé. Le désir est essentiellement défini comme une symbolisation, comme un effet de la symbolisation.

Le point précis où se voit un décalage, c'est quand Lacan évoque l'objet partiel à partir de Mélanie Klein. Les objets partiels, il les énumère rapidement comme étant le sein, l'excrément, le phallus. À un moment, il y a cette chaîne-là qui situe ces objets partiels premièrement comme fantasmatiques, et deuxièmement comme signifiants.

Peut-être que par le rapprochement que je fais ici de ce passage, page 614 des *Écrits*, et de la symbolisation du réel, saisissez-vous tout le prix qu'il a à souligner ce statut-là. En effet, ça implique que quoi ? Ça implique que Lacan, dans « *La direction de la cure* », ne fait pas du tout de l'objet partiel un réel non symbolisé. Au contraire, il fait de l'objet partiel un objet imaginaire et

symbolique. C'est tout sauf un réel. C'est ce qui fait qu'il peut parler des signifiants de la demande comme de signifiants oraux, anaux, etc. C'est dire que l'objet partiel n'est pas réel mais imaginaire et symbolique.

De fait, il faut donner raison à Lacan. L'objet partiel kleinien est imaginaire et symbolique. C'est bien pour cela, après tout que Lacan a créé l'objet *a*, objet qu'il fera équivaloir au réel non symbolisé, au terme d'un parcours que nous suivrons ici.

Il faut bien s'apercevoir que de considérer comme fantasmatiques et signifiants les objets partiels, c'est ce qu'il y a de plus naturel. Quand nous les évoquons comme sein, excrément ou phallus, nous les évoquons à partir de leur forme et de leur matière. Nous les évoquons à partir de ce qui est perceptible. Ils relèvent d'une façon évidente du registre que Lacan a qualifié d'imaginaire. Nous pouvons aussi les considérer pris dans le symbolique, à partir du moment où nous disons qu'ils ont une valeur d'échange, qu'ils sont des objets de don ou de refus ou de prélèvement - de prélèvement quand il s'agit du sein, de don ou de refus quand il s'agit de l'excrément. Toute « *La direction de la cure* » repose là-dessus. Les objets sont des signifiants imaginaires. J'ai d'ailleurs déjà souligné, naguère, l'équivoque de ce terme de *signifiant imaginaire* que Lacan fait valoir à propos du phallus dans son analyse du cas Schreber.

Ces objets sont donc plutôt à l'intersection du symbolique et de l'imaginaire, et là la problématique du réel n'est pas à sa place. Elle n'a rien pour se supporter à ce niveau d'élaboration. L'objet *a* est d'abord signifiant imaginaire, puis va venir prendre ensuite son statut de réel. C'est un mouvement assez complexe dans l'enseignement de Lacan. L'objet et comme signifiant imaginaire est justement d'abord ce qui leurre la place de la jouissance. Ce sont les éléments imaginaires du fantasme, éléments venant leurrer, habiller, coloniser cette place de la jouissance, qui vont se trouver dans l'enseignement de Lacan venir à désigner, au contraire, ce qui reste de la jouissance après la symbolisation. C'est donc exactement le contraire et c'est pourquoi on ne voit pas comment on pourrait élaborer une dogmatique de Lacan.

La direction de la cure est l'écrit de Lacan qui conclut tout un mouvement d'élaboration qui précède son Séminaire de *L'éthique*. Il faut voir que le mouvement qui va être inauguré après, va justement conduire à l'envers de la première élaboration, c'est-à-dire inventer pour l'objet un statut qui n'est plus seulement celui du signifiant imaginaire.

Je trouve nécessaire, dans le cheminement de cette année et pour que vous puissiez apprécier les Séminaires à paraître, de marquer ce qu'est alors la théorie du transfert. Cette théorie du transfert il faut dire qu'elle nous paraît à certains égards presque inexistante, puisque nous n'avons, à cette date, ni les coordonnées du sujet supposé savoir, ni les coordonnées de l'objet dans l'Autre. Nous avons donc plus un négatif de cette théorie qu'un positif. Mais enfui, l'énigme commence à apparaître, même si une convergence ne se fait pas.

Ce qui met déjà Lacan sur la ligne de ce petit *a* inclus dans l'Autre, c'est est sa définition de l'amour. Cette définition de l'amour est en effet un pur paradoxe, puisque c'est le don de ce qu'on n'a pas. Ça paraît être simplement un *Witz*, une pointe d'esprit, alors que c'est déjà la formulation du problème qui nous occupe. Si on peut donner ce qu'on n'a pas, ça demande un statut singulier de l'inclusion. Pour le donner, il faut bien avoir de quelque façon ce qu'on n'a pas. C'est bien ça le point de départ de Lacan sur le transfert : l'analyste n'a rien d'autre à donner que ce qu'il n'a pas. Et c'est bien pour ça que ce qu'on attend de lui c'est son amour : « *Le psychanalyste n'a rien autre à donner, mais, même ce rien, il ne le donne pas. Cela vaut mieux, et c'est pourquoi ce rien, on le lui paye, et largement de préférence, pour bien montrer qu'autrement cela ne vaudrait pas cher.* »

L'amusement est là précisément à la place d'une structure. Il est là à la place de la définition de cette inclusion qui nous occupe. Lacan évoque d'ailleurs, aussitôt après, la présence de l'analyste : « *On remarquera que l'analyste donne pourtant sa présence* ». Or, cette présence de l'analyste, c'est une fonction tout à fait décisive. Elle le deviendra dès le Séminaire XI. C'est alors la présence de l'analyste qui, dans l'expérience analytique, peut valoir comme telle pour le reste de réel non symbolisé.

Quand on est un peu emporté par la passion de la psychanalyse, on pourrait vouloir faire son analyse à distance, on pourrait vouloir faire sa passe réel par écrit. Ce fantasme-là, c'est le fantasme de la résorption totale du réel dans le symbolique : ne pas le faire en présence. Nous, nous savons la valeur de ce terme de *présence*. Nous savons de quoi il est porteur, dans l'enseignement de Lacan.

« *On remarquera que l'analyste donne pourtant sa présence* » : on ne peut donc pas dire qu'il ne donne rien. Il faut bien alors une articulation entre ce fait qu'il ne donne rien et que néanmoins il donne sa présence. Ce qui manque ici, c'est le joint du rien et du réel.

« *On remarquera que l'analyste donne pourtant sa présence* » :. c'est déjà une objection que commence à se faire Lacan et qui marque bien un mouvement que j'ai déjà souligné ici, à savoir que Lacan pense contre Lacan. Et il poursuit : « *Mais je crois qu'elle n'est d'abord que l'implication de son écoute et que celle-ci n'est que la condition de la parole*. »

Je pense que l'on peut parcourir toute *La direction de la cure* sans trouver une seule fois introduit ce *je crois*. C'est un style qui est au contraire toujours assertif. Si là nous avons ce « *on remarquera ... mais je crois* », qui est si peu du style de Lacan, c'est parce qu'il s'efforce d'évacuer l'élément de réel de la présence de l'analyste. Il l'évacue en posant qu'il n'y a pas de parole sans

écoute, et que s’il y a écoute, il y a alors présence. C'est une pure déduction de la nécessité de la présence à partir des exigences de la parole, c'est-à-dire à partir des exigences du symbolique. Loin de valoir comme telle, cette présence est là déduite des exigences du symbolique.

« *Au reste, le sentiment le plus aigu de sa présence est-il lié à un moment où le sujet ne peut que se taire, c'est-à-dire où il recule même devant l'ombre de la demande* ». Là, il y a déjà quelque chose qui s'introduit. C'est déjà l'indication de ce qui lie cette présence de l'analyste au silence de la pulsion, et c'est déjà l'amorce de ce que devra être, à cette place, la position de l'objet *a*.

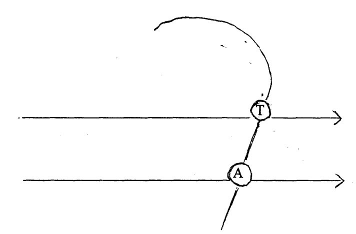
Il est intéressant de voir que le développement qui suit évoque la mère, mais la mère comme l'Autre du signifiant, comme la toute puissance maternelle, et les identifications qui peuvent se produire à ses signifiants. On n'évoque pas - comme, après tout ça serait possible - la mère kleinienne, le corps de la mère comme lieu ultime de la jouissance. Vous savez ce que Lacan fera l'année suivante dans son *Éthique*, mais, à cette date, l'embranchement qu'il prend à partir de ce point-là, à partir de la présence de l'analyste, le conduit à l’Autre du signifiant. La demande s'adresse à l’Autre du signifiant, et il faut donc que cet Autre dispose des signifiants d’accueil et de refus. Le sujet en est serf et est conduit à s'identifier primairement à ces signifiants de la toute puissance de l'Autre. De la fonction de la présence, qui pourrait conduire à considérer le réel non symbolisé, Lacan est conduit au contraire à la puissance de la symbolisation.

Je ne peux qu'évoquer rapidement la double identification qui est ici en cause : l'identification aux signifiants de la demande, et l'identification à l'objet de la demande d’amour.

On comprendrait de travers cette opposition si on ne rappelait pas que l'objet est en l'occurrence encore un objet qui est si signifiant imaginaire. Nous avons là des identifications à deux versants du signifiant. C'est ce qui permet à Lacan de parler de l'identification à l'objet. Ce n'est concevable que si l'objet est dans le symbolique, que s'il est significantisé.

Dans ce texte, vous trouverez aussi l'articulation du transfert et de la régression, dont le mouvement est repris dans le Séminaire *Le transfert*. Si dans ce Séminaire on peut passer du *Banquet* à des considérations - qui ont l'air tout à fait disjointes - sur la demande et le désir aux stades oral, anal et génital, c'est que c'est le même mouvement que dans *La direction de la cure*, mais cette fois-ci repris et recompose avec un statut de l'objet qui n'est plus simplement l'objet signifiant.

Je ne dis pas qu'il n'y ait pas de théorie du transfert dans cette *Direction de la cure*. Il y en a une. Il y en a une qui est de confondre le transfert et la demande. Ça donne comme clef de la cure analytique ceci, que toutes les demandes, qui s'étaient articulées dans l'analyse, n'étaient que transfert. Ça conduit à situer le transfert sur cet axe à droite du graphe :



C'est dire que les demandes n'étaient que transfert, mais c'est dire aussi que la position juste du transfert est au niveau de la pulsion :

transfert → ($ <> D)

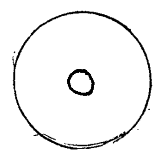
Voici ce que dit Lacan : « *Le transfert est en lui-même déjà analyse de la suggestion* [ça, c'est simplement le décalage d'un axe à l'autre] *en tant qu'il place le sujet à l'endroit de sa demande dans une position gui ne tient que de son désir* ». Ça oblige à écrire le transfert avec son signifiant qui est chez Lacan celui de la pulsion. Je dis ça pour les gens qui ont déjà le maniement de ces petits mathèmes, et aussi pour marquer que dans « *La direction de la cure* », le transfert est ce qui fait émerger ce statut de la pulsion. Il est inscrit effectivement sur le vecteur de la demande : demande *de* et *à* l'Autre, et demande pulsionnelle puisque la pulsion est une demande.

Ce qui sera la nouveauté que nous approchons, et qui n'est pas du tout de l'évidence de l'expérience, ce sera de poser l'objet - pour le dire approximativement - comme hors symbolisation, comme hors symbolisation par rapport à ces objets imaginaires et symboliques. C'est ce qui est déjà impliqué dans cette confluence du transfert et de la pulsion, mais ça supposera aussi bien de poser l'objet de la pulsion dans un statut de réel, et non pas de supposer que la pulsion est articulée en termes de signifiants, comme vous le trouvez dans *La direction de la cure,* et même dans les textes suivants. Ce sera poser l'objet non comme symbolique et imaginaire, mais comme réel. Cela n'a aucune évidence. Les évidences sont au contraire de l'autre côté, du côté imaginaire et du côté symbolique.

Ce qui prépare cela, c'est je vous l'ai dit, la confluence du transfert et de l'amour. Ça oblige déjà à définir, dans l'Autre, ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'a pas et qui lui sert d'appât.

Je vais en venir maintenant au troisième moment de mon entretien d'aujourd'hui. C'est un troisième moment dont la bascule se fait précisément sur ce thème de l'amour.

Ce qui va, chez Lacan, rénover le statut de l'amour de transfert c'est qu'avant d'y venir, il a mis en place, de façon pathétique, la fonction de *das Ding*, c'est-à-dire une place de la jouissance située comme vacuole. Qu'est-ce qu'il y a entre cette *Direction de la cure* et *Le transfert*, sinon que la question de la jouissance comme vacuolaire a émergé ? Lacan commence à penser comment quelque chose, quelque chose n'a pas été symbolisé, conserve ses effets jusqu'au sein du symbolique. Dessiner la vacuole, c'est dessiner cette place. Au centre du système des signifiants, il y a cette place de la vacuole. Ce n'est pas, il faut le dire, une démonstration, mais c'est déjà une écriture sommaire de ce qui devra être élaboré par mathèmes, à savoir l'inclusion de ce qui a été laissé dehors :



L'éthique pourrait avoir comme emblème cette vacuole, ce qui est là simplement un double rond, un cercle avec un autre cercle intérieur, dans des rapports encore tout à fait élémentaires, mais qui se compliqueront topologiquement quand on commencera à établir sur cette vacuole des relations de bord.

Le Séminaire du *Transfert* par rapport à *L'éthique*, disons que ça en est la mise en scène. *Le transfert* est la mise en scène de cette vacuole. Cette mise en scène est la mise en scène du *Banquet*, et spécialement de l'animation qu'Alcibiade donne à ce rapport en nous présentant Socrate comme ce Silène qui, en son intérieur, contient l'objet précieux. C'est, à proprement parler, une mise en scène de ce rapport.

L'Autre du discours est par excellence Socrate qui, en effet, n'a jamais prétendu autre chose qu'à être dans le symbolique, et qui parcourt les rues de la cité pour interroger, questionner le savoir en mobilisant toutes les ressources du symbolique. Il ne répond à rien d'autre. Il ne prétend même pas à l'amour d'Alcibiade. Ce qui l'en protège, ce qui l'arrime et le fait tenir tranquille, c'est son mariage avec quelqu'un qui l'accompagne. Pas dans les rues, mais enfin, il sait que quand il rentre, c'est là. Vous verrez d'ailleurs, dans *Le transfert*, la notation que Lacan fait à ce propos sur la femme de Freud et la femme de Socrate.

Socrate donc ne prétend à rien d'autre, et c'est bien là que se fait voir le paradoxe où, ne se voulant lui-même qu'effet du signifiant, il y aurait quand même l'illusion qu'il y aurait à l'intérieur de lui, l'objet précieux. Ce n'est pas par hasard qu'à cette date Lacan met déjà en place son intérêt pour les anamorphoses. Les circuits signifiants sont comme à se condenser dans l'image merveilleuse de l'*agalma*, et donnent l'illusion de l'image de l'objet précieux.

Ce qui met de l'ordre dans cette affaire, c'est ce que Lacan, emprunte au premier discours du Banquet, celui de Phèdre, à savoir la distinction de l'*erastes* et de l'*éroménos*, l'amant et l'aimé. Il est remarquable que la première définition que Lacan donne de l'amour soit une définition à partir du signifiant, à savoir que l'amour est une métaphore, c'est-à-dire une substitution : à la place de l'*éroménos* se substitue la fonction de l'*erastes* :

$$\frac{\text{erastes.}}{\text{eromenos}}$$

C'est une définition signifiante de l'amour mais qui repose sur l'objet. En quoi ? Phèdre le dit de lui-même. Celui aime, l'*erastes*, c'est celui qui n'a pas. Celui qui est aimé, l'*éromenos*, c'est celui qui a. Ce qui fait le paradoxe de l'amour tel que Lacan le fait valoir, ce qui fait le paradoxe de l'amour dans un sujet, c'est que celui qui est aimable, celui qui a, laisse place à se poser comme celui qui n'a pas. C'est bien entendu, la difficulté propre du riche, qui est celui qui a.

Cette définition signifiante de l'amour repose donc, en fait, sur des coordonnées d'objet. Je peux vous citer le passage en question : « *La situation fondamentale de départ de l'amour, pour être évidente, n'a jamais été, que je sache, située dans les termes où je vous propose de l'articuler tout de suite, ces deux termes dont nous partons - l'*erastes*, l'amant, et l* éroménos*, l'aimé. Il n'y a pas lieu de jouer au jeu de cache-cache. Nous pouvons le voir tout de suite dans telle assemblée - ce qui caractérise l'*erastes*, l'amant, pour tous ceux qui l'approchent, n'est-ce pas essentiellement ce qui lui manque ? Nous, nous pouvons tout de suite ajouter qu'il ne sait pas ce qui lui manque, avec cet accent particulier de l'inscience qui est celui de l'inconscient Et, d'autre part, l'*éroménos*,*

l'objet aimé, ne s'est-il pas toujours situé comme celui qui ne sait pas ce qu'il a, ce qu'il a de caché et qui fait son attrait ? »

C'est déjà à partir de là que Lacan pourra rendre compte de ce qui est si ouvertement présenté Socrate, à savoir le mythe de la naissance de l'amour, d'Éros, comme fruit de la conjonction ou de l'intersection de *Poros* et *Aporia - Poros* comme la ressource, comme celui qui a, et *Aporia* comme celle qui n'a pas, et qui vient pendant le sommeil de *Poros* se faire faire le petit Éros. *Aporia* est évidemment tout à fait située comme celle qui n'a a pas, puisque, précisément elle n'est pas invitée au festin des dieux. Elle est là à tourner autour, dans sa misère, dans son manque. Elle prend *Poros* qui est là aviné, et c'est elle qui s'active. Ça laisse Lacan expliquer, à partir de ce mythe platonicien, en quoi, foncièrement, ce sont les femmes qui sont actives en tant qu'elles sont précisément dans la position d'aporie.

Reste, articulé à cette aporie, ce que j'avais naguère articulé de la question hystérique, la question comme définissant le statut hystérique du sujet. Je ne vais pas faire de longs développements à ce propos. Je réduis la chose à faire valoir que l'on peut défendre que c'est ce qui structure la situation analytique. C'est ce que Lacan fait alors, mais il ne le fait qu'à la condition que l' analyste soit situé comme l'ayant et comme refusant pourtant d'être aimable. Refus, en ce qui le concerne, de la métaphore de l'amour. Il refuse de s'admettre comme l'aimé.

Qu'est-ce qui fait qu'il s'y refuse ? C'est qu'il doit savoir pourquoi se produit, à titre d'anamorphose du savoir, le mirage de l'amour à son propos. C'est ce qu'est Socrate. Son essence, c'est un rien. Lacan conserve ce rien. Il arrive même à en faire, dans le discours analytique, quelque chose de réel. C'est inclus en l'analyste mais ce n'est rien qui soit aimable, sinon par l'anamorphose du savoir produite dans le discours.

C'est annoncé d'emblée dès le début de l'arrivée de Socrate dans *Le Banquet*. Il arrive en retard. Socrate n'est pas l'extime comme Alcibiade, mais enfin, tout le monde est déjà attablé lorsqu'on est encore à l'attendre. On l'attend car il a une idée et qu'il reste comme d'habitude immobile à l'endroit où cette idée l'a frappé. C'est le côté hystérique de Socrate qu'évoquait Lacan. Il arrive donc en retard et va s'asseoir à côté d'Agathon, le beau garçon de l'assistance, qui se révélera à la fin, par l'interprétation de Socrate, comme le véritable amour d'Alcibiade.

Il va donc s'asseoir à côté d'Agathon et il lui dit pourquoi il le fait : « *Quel bonheur ce serait, Agathon, si le savoir était chose de telle sorte que ce qui est plus plein, il put couler dans ce qui est plus vide, pourvu que nous fussions, nous, en contact l'un avec l'autre [...] Si c'est ainsi que se comporte le savoir, j'apprécie hautement le fait d'être auprès de toi sur ce lit, car j'imagine que, partant de toi, beaucoup de beau savoir viendra m'emplir. Le mien, vois-tu, a toute chance d'être un maigre savoir, si même il n'est pas tel un rêve, une réalité discutable*. »

C'est effectivement situer d'emblée Agathon comme le plein., comme celui qui a - Socrate, lui, ne prétendant n'être, même quant au savoir, que le creux de ce savoir. Il ne prétend à rien d'autre qu'à être le non-savoir, le non-savoir comme vide au centre du savoir. Socrate n'a jamais prétendu autre chose que d'incarner cette position de vacuole. C'est ce qu'il fait en matière érotique où ce qu'il y a à savoir est avant tout de l'ordre du manque.

Ce qui est là le pivot de la situation, c'est certes que par l'effet de cette relation, il apparaisse, aux yeux d'Alcibiade, être l'objet le plus digne de son amour, mais c'est aussi qu'il se refuse en même temps à y acquiescer. On ne trouve rien chez Socrate, pourtant savant en matière d'érotisme, qui soit de l'ordre de ce rayonnement d'amour que le christianisme a mis au centre de son discours. On ne trouve pas non plus, dans la psychanalyse, quelque chose qui soit de l'ordre de ce rayonnement de l'amour. Bien que nous n'ayons que ce mot de transfert à la bouche pour qualifier l'opération analytique, nous ne couvrons pas du tout le prochain de cet *aimer comme soi-même*.

La leçon que nous pouvons en tirer n'est de l'ordre d'aucun humanisme. Érasme reste pour nous le paradigme de cet humanisme quand il avait un sens. Il est peut-être de ceux qui ont pensé au plus loin la réduction de l'homme au signifiant, la résorption du réel dans le symbolique. Ce n'est pas par hasard que ce soit au moment où Érasme a émergé comme humanisme, que Luther ait fait valoir sous les espèces les plus fortes, les plus brutes à l'occasion, ce que nous pouvons appeler, nous, le statut de l'objet *a*. Dans le Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*, vous verrez, en passant, le parallèle d'Érasme et de Luther, parallèle qui devrait avoir le mérite de vous retenir au moment où l'on s'imagine pouvoir faire revivre à peu de frais un humanisme aux coordonnées bien naïves.

À la semaine prochaine. Ce sera la dernière leçon de ce trimestre.

VI - *18 décembre 1985*.

J'ai eu, pendant cette semaine, bien des contentements. En particulier samedi dernier en Espagne, dans la ville de Barcelone, qui est dans ce pays une sorte de phare pour la psychanalyse.

Pour ceux qui s'intéressent au rapport de la psychanalyse et de la politique, il est un fait que ce n'est qu'après le règne franquiste que la psychanalyse a pris son essor dans ce pays. Il est difficile de ne pas constater que la psychanalyse a partie liée avec la démocratie politique. C'est ce qu'on appelle d'un terme qui est plein de goût pour ceux qui savent l'espagnol, à savoir le *destape*. Ça veut dire que l'on peut s'en donner à cœur joie. La psychanalyse en Espagne fait visiblement partie de ce *destape*.

Ce contentement je l'ai eu d'une conférence de clôture pour le séminaire du Champ freudien à Barcelone, qui est tout à fait autre chose qu'un ensemble de conférences culturelles telles que parfois, de ci, de là, on en demande à des psychanalystes. C'est un véritable séminaire qui est fait d'une étude suivie d'un écrit de Lacan - étude qui présente sûrement plus de difficultés pour ceux dont le français n'est pas la langue maternelle. Mais, en un autre sens, il y a peut-être une plus grande facilité, puisque beaucoup l'étudient à partir de la traduction espagnole qui est évidemment simplificatrice.

Cette étude d'un écrit de Lacan est doublée d'un séminaire de cas cliniques. Ça fait que dans cette ville est maintenant installé un morceau de la Section clinique, c'est-à-dire ce qui se fait ici toutes les semaines, le mercredi, ou tous les quinze jours, le soir, pour ce qui est des conférences de l'IRMA. En Espagne, ça ne se tient qu'une fois par mois.

Cette conférence de clôture était pour une fois ouverte au public, à l'Institut français de Barcelone. J'ai pu y vérifier qu'un public, un public non prévenu de ce que je fais ici dans ce Cours, pouvait suivre. J'ai eu le sentiment, peut-être trompeur, d'être entendu.

Mais enfin, ce n'est pas pour vous faire part de cette autosatisfaction que évoque cela. En effet, le plus grand contentement, je l'ai éprouvé dans le séminaire de cas cliniques qui a suivi et où des cas ont été présentés par deux praticiens de Barcelone. C'est cela que je voudrais mettre en valeur. Ça sera le premier point d'aujourd'hui après cette petite introduction.

C'est fou ce qu'on apprend par la psychanalyse! Dans un de ces cas, sur lequel je ne m'étendrai pas, on avait des vignettes de la vie ouvrière en Espagne. On n'a pas souvent ça en France, il faut le dire. C'était là, en effet un sujet dont la profession était d'être ouvrier dans une usine de cosmétiques. Cet ouvrier se trouvait être le seul homme dans cette usine de femmes et ce n'était pas sans lui poser quelques problèmes. Ça mettait en évidence son destin de sujet hystérique mâle. C'était sensible, d'une façon presque paradigmatique, dans le fait que l'analyste avait reçu un coup de téléphone d'une femme qui avait pris rendez-vous pour ce sujet. À sa grande surprise, l'analyste avait vu arriver un couple. Et la femme, tournant la tête vers l'homme qui l'accompagnait, dit : *C'est lui !*

Dès cette première présentation, tout le problème est là comme en concentré. Il était sensible pour lui s'il convenait ou non qu'il parle par la bouche des femmes. Le fait qu'il ait fini par se promettre de ne plus parler par la bouche de sa femme, lors d'un incident survenu plus tard, peut être d'ailleurs déjà considéré comme un progrès de sa cure.

Il lui était aussi revenu que, assez petit - et c'est déjà là toute l'Espagne -, il avait eu à suivre sa sœur aînée sur l'ordre de son père. Il avait reçu l'ordre de ne pas la quitter des yeux sur le chemin conduisant de la maison jusqu'au bal. Il avait sept ou huit ans, et il l'attendait donc à la porte du bal. Il y a là quelque chose qui est bien fait pour nous illustrer *Aporia* qui est condamnée à rester à la porte du banquet des dieux. Ça illustre aussi en quoi ce sujet avait pu idéaliser ce qu'on appellera brièvement la position féminine.

Ce qui fait l'essentiel de son problème, c'est, me semble-t-il, un ordre contradictoire du père, contradictoire avec ce *suivre la femme* qui d'ailleurs se fait bien entendre en français : *je suis une femme*. Mais enfin, même le *seguir* espagnol peut avoir une certaine valeur d'être. Ça peut signifier *continuer à être*.

En opposition avec ce dit, il y en avait un autre qui semble avoir de toujours pesé sur le sujet, au point qu'il donnait la méfiance comme un des traits constants de son caractère - méfiance qui ne va pas sans poser des questions dans la cure. En effet, ce n'est pas un trait de caractère, mais la caractéristique du sujet. Ça qualifie son rapport à l'Autre comme tel. Ce dit paternel, ce dit contradictoire avec le précédent, c'est : *On n'a rien pour rien*. Chez ce sujet, ce dit résonnait comme un grand principe de la nature des choses, du style : *La nature a horreur du vide*. C'était comme la loi de la gravitation des rapports humains.

On n'a rien pour rien : ça comporte chez ce sujet - vous pouvez le saisir en court-circuit - des difficultés spéciales avec l'amour, avec le *donner ce qu'on n'a pas*, à l'horizon duquel il y a toujours nécessairement une certaine gratuité. C'est nécessaire à la sustentation du sujet hystérique. C'est une gratuité qui peut prendre l'aspect, on le sait de la gesticulation, de l'excès, de quelque chose qui se fait pour rien et qui va de pair avec la réclamation d'obtenir aussi quelque chose pour rien, sans payer le prix. On paye le prix avec sa propre gesticulation, avec son propre tourment. Ce dit paternel - c'est en tout cas ce qu'on peut penser - avait comme soustrait ce recours à ce sujet qui se présentait comme voué à une tristesse, à un malheur dont il n'est pas du

tout assuré qu'une cure psychanalytique, même si elle peut surmonter la méfiance subjective, puisse l'en défaire. L'enjeu apparaissait clair, à savoir l'émergence de ce rien, et que ça puisse avoir sa place dans les rapports humains. Jusque-là, on n'avait qu'une stérilisation de ces rapports.

Je voudrais maintenant souligner davantage l'autre cas qui est celui d'une hystérique féminine développée, qui relève tout à fait du *destape* après-franquiste, et qui prend le nom, dans l'espagnol d'aujourd'hui, d'une *chica a gogo*.

Cette personne à gogo se trouvait être un mannequin de publicité dont la vie libérée témoignait des possibilités de l'Espagne nouvelle. Elle avait une certaine agitation amoureuse : hommes, femmes... Elle s'était mariée à vingt ans et était spécialement tolérante à l'endroit de son mari, lequel, souvent en voyages d'affaires, se livrait à un certain nombre d'infidélités, non seulement avec des femmes mais aussi avec quelques travestis et homosexuels.

Cette personne se trouvait donc être tolérante à l'endroit de son mari, mais pourtant, lorsqu'elle arrive en analyse, elle est dans une longue dépression depuis plusieurs années. C'est une dépression survenue soudainement. C'est même ce *soudain* qui a son intérêt propre puisqu'il y a là un épisode qu'on peut effectivement cerner. Quel est cet épisode ? Quel est cet épisode initial de cette dépression ?

Elle rejoint son mari qui est en voyage d'affaires et qui est installé dans un hôtel depuis quelque temps. Elle monte dans sa chambre et elle y trouve les restes d'un petit déjeuner pris à deux. Elle demande de qui il s'agit et le mari lui répond - ça aussi c'est espagnol en diable - que c'est la petite nonne qu'elle aura vue sans doute passer dans l'escalier en montant. Il ajoute qu'elle était tout à fait sexe, qu'elle n'était pas sortie de cette chambre depuis deux jours et qu'elle rentrerait comme novice au couvent dans huit mois.

Alors que cette femme semblait avoir été jusqu'alors spécialement tolérante, la voilà qui s'effondre en larmes. Le mari pour la consoler, lui dit qu'elle n'a pas à s'inquiéter car c'était *puro sexo*, pur sexe. Ça n'arrange rien. Ça n'arrange rien, même quand elle lui demande les détails alors qu'elle semblait ne s'être jamais occupée jusqu'alors de ce qu'il faisait pendant ses voyages, et il en faisait beaucoup.

Les années suivantes, la voilà assaillie par des crises d'angoisse dès qu'elle est seule. Elle doit abandonner son travail et à peine peut-elle s'occuper de ses deux enfants qui ont quatre ans. Là, ce qui s'isole très bien, c'est une conjoncture dramatique de déclenchement de ce qu'on a appelé grossièrement une dépression : crises d'angoisse et phobie.

Ça permet de mettre en parallèle à la fonction du Un-père que Lacan souligne à propos des psychoses, celle qui est bien connue et qui est même l'apport majeur de Lacan à la clinique de l'hystérie, à savoir la fonction de l'Autre femme. Le récit du cas met d'ailleurs de lui-même en valeur cette fonction. Il semble que le praticien ne s'en soit rendu compte qu'après coup. Il m'avait, en effet, remis le compte-rendu de ce cas une semaine avant, puis, sur place, il me remit une page supplémentaire où cette fonction de l'Autre femme lui était apparue. Est-ce que ça lui a apparu seul ou est-ce qu'on l'a aidé ? Je n'en sais rien. En tout cas, il finit par valoriser cette fonction.

Cette fonction, dans la vie même de cette patiente, apparaissait comme tout à fait marquée et dramatisée. C'était un facteur constant de son existence que sa relation à sa sœur – sœur qu'elle considérait de toujours comme étant sans sexe. Ce rapport avait été d'emblée un rapport d'annulation, au point qu'elle pouvait prétendre, durant un an dans la cure, avoir oublié le nom de ladite sœur. C'est un nom qui ne lui serait revenu que récemment. Il y a là un excès qui fait voir jusqu'où pouvait aller l'annulation de cette Autre femme qu'était sa sœur.

Pour ce qui est de la mère, elle en parle dans les termes d'une rivale possible, y compris à l'endroit de ceux qui furent ses petits amis. Elle évoque aussi que cette mère l'avait placée non pas en nourrice, mais aux soins de bonnes sœurs, et qu'elle se trouvait donc tout naturellement à les appeler du nom de *mère* pendant son enfance. Ça fait valoir que la rivale de cette patiente ait été, lors du déclenchement dans la chambre d'hôtel, une nonne. Ça prend du sens.

Il y a d'autres éléments - le ne vais pas les énumérer - qui font d'une façon répétitive valoir cette configuration. Par exemple ce rêve : une femme vêtue de noir sort du cabinet de l'analyste où il y a un certain nombre d'objets de chasse qui sont accrochés aux murs. Il y a aussi la référence à un film que je n'ai pas vu et qui s'appelle *La façon de China blue*. C'est un film qui pour elle se trouve structuré par le fait que pour que l'une vive, l'autre doit mourir. Nous avons donc là un tableau très répétitif et indicatif de cette relation à l'Autre femme.

Ça se reporte sur une auto-division du sujet lui-même. C'est une division qui est remarquable quant au nom propre de la patiente. Catalane, elle avait dû changer de nom au temps du franquisme et adopter un nom purement espagnol Elle conserve et utilise des papiers d'identité avec un nom ou avec l'autre. Cette auto-division est tout à fait aussi en fonction quand elle fait l'amour. On retrouve là un trait classique que j'ai déjà évoqué naguère. Elle ne peut faire l'amour d'une façon satisfaisante qu'à la condition de se penser elle-même comme une autre pendant l'acte même.

On a donc là différentes modalités de ce rapport à l'Autre en référence - ça se reconstitue aisément - à l'homme. Par exemple à partir de tel rêve où elle voit une femme embrasser un homme mais en la regardant à elle. C'est bien une ternarité qui est mise là en fonction, et il ne faut pas beaucoup d'expérience pour rapporter ça à ce que furent ses rapports à son père qui la

réveillait le matin - et c'est encore là toute l'Espagne - au cri de *Arriba soldado*, et qui aussi l'a battue avec son ceinturon. C'est un souvenir chéri par elle. Elle en a conservé le souvenir d'une jouissance extrême. Elle en a conclu ensuite qu'elle avait été la préférée de son père, la seule qui comptait. Elle pensait que son père fut toujours *secrètement fier et orgueilleux de sa désinvolture comme femme*. C est là la phrase même du sujet.

Il n'y a pas là d'élucubrations à saisir que de la même façon qu'il faut étendre ce couple féminin à un troisième terme qui est l'homme, il faut l'étendre à un quatrième. On le saisit dans ce cas qui a une certaine fraîcheur. Ce quatrième terme est un terme de valeur. Ce terme de valeur est formulé de façon limpide par la patiente elle-même, par l'effet que ça lui fait. C'est le *sexo puro*, qui vient aussi dans la bouche de son man pour qualifier cette Autre femme qu'est la nonne, cette nonne qui est comme ce sexe dont elle a toujours posé que sa sœur en était dépourvu.

Cela fait déjà valoir que la psychanalyse doit bien avoir recours au terme de symbole phallique pour qualifier cette valeur, puisqu'au niveau anatomique, elles sont là logées toutes les deux sur le même plan. Il y a donc là une enseigne qui est d'une autre nature. C'est bien à installer le quatrième terme dans ce ternaire que l'on peut expliquer l'effet ravageant, foudroyant, de la scène qui forme la conjoncture de déclenchement. Elle se trouve là, par rapport à l'Autre, précipitée à la place où elle est dépourvue de valeur. Toutes les assurances de son mari, à savoir que c'est elle qu'il aime, ne font pour des raisons de structure, qu'accentuer sa déperdition.

Ça justifie ces écritures utilisées par Lacan: l'épinglage du sujet sous le signifiant imaginaire du phallus, ou encore $ sur petit *a* pour qualifier spécialement le statut du sujet hystérique - petit *a* étant alors l'emblème de cette valeur érotique généralisée. Dans la première formule cette valeur est nommée à partir du signifiant phallique imaginaire. Dans la seconde, elle est désignée à partir de objet *a* :

$$\frac{\varphi}{\$} \qquad \frac{\$}{a}$$

Tout cela est dégagé d'une façon très classique, mais il y a quelque chose qui, dans ce cas, me paraît plus notable pour ce qui nous intéresse. Cette écriture a l'avantage de présenter en résumé ce paradoxe qui est que le sujet hystérique est en un sens le sujet par excellence, et, en même temps, que la vérité de ce sujet c'est l'objet, que c'est son propre statut d'objet. Je dis que le sujet hystérique est le sujet par excellence, puisque Lacan le qualifie du $ qui est comme tel le sujet du désir ou le sujet du signifiant. Mais ce qu'ajoute ce mathème de l'hystérie, ce qu'ajoute $ sur petit *a*, c'est que la vérité du sujet est son statut d'objet.

Il faut d'abord prendre les choses par le côté subjectif. Il est clair que la phobie apparente de ce sujet concerne spécialement son statut, dès lors qu'il a perdu le repérage phallique essentiel à le maintenir en place. Cette problématique est même tout à fait patente lorsque sortant de ce comportement phobique grâce à un certain temps d'analyse, la patiente dit elle-même : « *J'ai découvert que si je sors d'un endroit, c'est parce que je vais dans un autre* ». Cette phrase fait valoir la signification de sa phobie. Elle n'est jamais sûre, quand elle va quelque part, qu'elle va aller ailleurs.

C'est bien là une problématique de la place du sujet qui est en question. Il est sensible que c'est ainsi que l'on peut faire valoir la fonction phallique ce qui donne une place, ou bien la fonction de l'objet – de l'objet qu'elle veut être - comme ce qui la stabilise à sa place. C'est ce descellement inaugural qui lui enlève toute assurance de pouvoir faire un trajet. Si avant, elle pouvait sortir d'un endroit pour aller dans un autre, c'est quelle était toujours accompagnée de ce signifiant phallique. C'était son compagnon.

Ne nous y trompons pas: si nous arrivons à sortir d'un endroit pour aller dans un autre, c'est grâce à cette inscription-là. Ça se fait voir - là aussi d'une façon classique - à sa réaction lorsque l'analyste quitte sa place pour tirer ses rideaux ou prendre son tabac sur la cheminée. Son analyste se met à déplacer une plante et il y a alors une réaction de la patiente: « *Eh bien ! Vous faites des expériences sur les êtres humains ?* ». Partout où il y a changement de place, elle est spécialement signifiée comme sujet. Le praticien note avec tact qu'à un moment donné elle s'était tout à fait intéressée au fait qu'il avait laissé une de ses plantes à la porte de son cabinet. Ce *être à la porte de*, c'est une phrase qui est certainement emblématique dans l'hystérie.

Par rapport à ce statut de sujet foncièrement déplacé, il est sensible que cette problématique a sa contre-valeur dans le statut d'objet que la patiente fomente à travers ses agitations subjectives. Dans son rêve, on peut noter les objets de chasse accrochés aux murs. Ça lui revient au moment où elle rêve de son père croquant un poulet entier. Je passe les détails, mais, dans ses associations, il lui revient que le poulet c'est elle. D'où, plusieurs mois après, cette remarque pertinente qu'elle fait à propos de ce rêve: « *Ce qui se passe, c'est que je m'offre comme proie, et, la proie, c'est de la chair entre les dents d'un tigre. Je ne sais pas aimer d'une autre façon, mais, en réalité, c'est moi qui domine parce que je fais en sorte qu'ils me traitent comme ça* ».

On peut dire que *être une proie* est le recours essentiel de ce sujet - recours qui, pour en être un, doit être auréolé de la valeur. C'est par ce *être une proie* qu'elle trouve, en tant qu'objet *a*,

la place qui lui fait défaut en tant que sujet barré. La place qui lui fait défaut au niveau du signifiant, elle la trouve en se fomentant soi-même comme la proie.

Au bout d'un certain temps d'analyse, le sujet doit constater qu'il est plutôt plus triste qu'avant. En effet, se battre avec son conjoint, c'est ce qui la maintenait vivante. L'effet de sédation de la psychanalyse n'a pas forcément sur l'humeur des effets euphorisants.

Je voudrais noter quelque chose d'exceptionnel - exceptionnel mais pas au sens dune bizarrerie. C'est quelque chose qui me paraît inhabituel mais qui est remarquable pour ce qui est de nous révéler ce dont il pourrait s'agir dans l'affaire du sujet hystérique. Cette patiente révèle un trait dont vous verrez vous-mêmes qu'il n'est pas commun mais qu'il a une valeur tout a fait paradigmatique.

D'elle-même, avant de se marier, elle s'était rendue chez un notaire et avait signé un document où il était dit que le mariage durerait ce que son mari désirerait, et où il était dit aussi qu'elle ne croyait pas dans les engagements éternels. Elle a donc signé, avant de se marier, qu'elle renoncerait à tout lien avec son mari dès lors qu'il ne la désirerait plus - ce document restant conservé chez le notaire.

Ce trait d'apparence saugrenue se met en valeur par rapport à une figure de la garantie signifiante. Elle a mis en sûreté, dans l'Autre du signifiant le fait qu'elle joue au jeu du désir, et cela dans un mouvement tout à fait paradoxal. En effet, c'est, d'un côté, avoir recours à cette garantie signifiante, mais pour spécifier, d'un autre côté, qu'elle va vivre sans garantie, sans autre garantie que de continuer à être la proie de son désir. Il y a là comme une sorte de pari : elle continuera, elle, a détenir cette valeur érotique en se soustrayant à toutes les garanties de la loi devant la loi. Cela pour subsister seulement à l'aide de ce compagnon phallique, dont elle fait là le pari d'une façon admirable. Elle fait le pari auprès de l'Autre, et il y a par là-même une sorte de défi à l'Autre du signifiant : elle peut se passer de la garantie légale du manage, conservant seulement cette valeur suprême.

Nous voyons l'intensité qu'a, pour ce sujet, cette inscription d'être la proie du désir. Dans ce mouvement, qui est a la fois appel à l'Autre du signifiant et provocation à son endroit, on peut constater cette double scansion contradictoire que Freud notait à propos du fantasme hystérique. Ce cas fait apparaître cette passion d'être ce qui te manque sans même que tu le saches. C'est là que l'on peut voir contraster l'hystérique comme sujet et l'hystérique comme objet.

Pour ce qui est du sujet comme tel, pour ce qui est du signifiant du sujet, on peut dire que ce signifiant n'est pas un élément de l'Autre :

$$S \not\subset A$$

Mais c'est bien parce que nous définissons l'Autre d'être l'ensemble des signifiants que c'est sur le signifiant même du sujet que nous reportons cette barre : $. Cette barre de non-appartenance comme élément, nous la reportons sur le sujet lui-même. Faisant cela, nous pouvons, par exemple, penser stabiliser la position du sujet comme ensemble vide - ensemble qui, dans la théorie des ensembles, connaît en effet un fonctionnement tout a fait stabilisé.

Par contre, c'est une tout autre question que je mets en valeur cette année en posant l'inclusion, comme partie, de l'objet *a* dans l'Autre:

$$a \subset A$$

Nous écrivons cette formule parce que nous ne pouvons qu'écrire que l'objet *a* n'est pas un élément de l'Autre :

$$a \not\subset A$$

Ce qui différencie ces deux formules - qui à ce niveau-là peuvent paraître équivalentes -, c'est que, s'agissant du sujet nous reportons sur son signifiant cette barre : $, tandis que s'agissant de l'objet *a*, une fois que nous en avons nié l'appartenance comme élément à l'Autre, nous lui conservons, si je puis dire, une positivité inéliminable. Le sujet est statutairement négativé. L'objet *a*, lui, est non négativable dans sa définition. Ce n'est pas d'un seul coup que Lacan lui a donné ce statut mais on peut constituer la part de symétrie qu'il y a dans le statut du sujet et de l'objet.

À cet égard, ce *être une proie* est fondamental pour le sujet hystérique, c'est-à-dire le sujet conduit à son culmen, à l'excellence de la position subjective. L'excellence de la position subjective se paye précisément de ceci, qu'il faut en temps être une proie, y compris être en proie à. Le sujet hystérique s'annonce spécialement en raison du recours qu'il trouve dans la vérité de cet objet en le situant en position de vérité, comme étant en proie à, c'est-à-dire exposé à des tourments.

On ne dit plus d'une façon absolue *être en proie*. C'est dommage. On le disait. On trouve encore, dans Le Littré, *être en proie* utilisé absolument : *elle est en proie*. Dans Le Robert ça a disparu. Ce n'est même pas noté comme vieilli ou comme étant d'un usage ancien. Il faut réveiller cette expression de *sujet en proie* : le sujet prenant l'apparence, la fonction de la proie.

La véritable valeur de ce dont le sujet hystérique peut alléguer, à savoir ses tourments et l'écrasement dont il est sujet, ainsi que la persécution qui l'entoure, voire même la négligence persécutrice, c'est la position d'être en proie. Par là-même, un gain est soustrait. On reste en carafe. Rester en carafe, c'est strictement équivalent à être en proie. En dépit des évidences psychologiques, la carafe et la proie coïncident en un point. Il y a une façon de se plaindre d'être négligé qui est strictement équivalente à cet *être en proie*.

C'est un biais propice pour justifier la position de Lacan déclarant sa préférence pour le statut de l'objet. C'est un thème essentiel dans le Séminaire du *Transfert*, puisque c'est le Séminaire qui restitue la position de l'objet dans l'Autre - objet qui, par là-même, se reporte sur le sujet. Il peut y avoir là une insurrection : prendre l'Autre pour un objet serait tout à fait indigne. On pourrait évoquer le principe moral de ne pas traiter les autres comme des objets. Vous verrez, dans *Le transfert*, que Lacan s'élève contre ça et que c'est nécessaire pour arriver au statut de l'objet *a*.

On s'imagine que lorsqu'on parle de l'objet, un objet en vaut un autre - et cela même si nous sommes déjà habitués à autre chose avec l'objet *a*. Ce serait du côté du sujet qu'il y aurait l'unique, ce qu'on appelle la valeur proprement unique de chacun. À l'inverse, on considère que tous les objets se valent. Ils sont censés être objets pour servir. La position de l'objet chez l'hystérique fait valoir que cette définition ne vaut pas du tout dans ce cas. Lorsque nous parlons de la proie, il s'agit d'un statut de l'objet tout à fait autre. Ce n'est pas du tout un objet quelconque, dévalué par l'échange. C'est au contraire, un objet unique qui n'a pas du tout une fonction omnivalente.

C'est avec une conception étriqué de l'objet que les analystes avaient construit comme principe éthique - principe atteint au stade élevé du génital - de traiter vraiment l'autre comme un sujet et non plus comme un objet. On se voulait parent de Kant à traiter l'autre comme une fin et non comme un moyen, comme un sujet et non comme un objet. C'est une véritable inversion de cette position que Lacan construit dans *Le transfert*. Il démontre que c'est le sujet pur, le sujet comme manque de signifiant, qui est sans aucune particularité au niveau subjectif. Toutes les particularités sont annulées pour n'être plus que le manque d'un signifiant. C'est le sujet comme tel qui est omnivalent. Un sujet en vaut un autre. C'est au contraire, du particulier de l'objet qu'une valeur unique peut émerger et s'instaurer.

Il ne faut cependant pas s'imaginer que Lacan nous donne là une définition standard du sujet qu'on va pouvoir utiliser à toutes les sauces. Il nous donne une définition du sujet relative à cette problématique qui, dans *Le transfert*, vise à asseoir l'inclusion de l'objet dans l'Autre. Il définit alors le sujet ainsi : « *Le sujet strict, c'est quelqu'un à qui nous pouvons imputer quoi ? Rien d'autre que d'être comme nous cet être qui s'exprime en langage articulé, qui possède la combinatoire, et qui peut, à notre combinatoire, répondre par ses propres combinaisons, donc que nous pouvons faire entrer dans notre calcul comme quelqu'un qui combine comme nous* ».

Ce que Lacan accentue là, c'est l'universel du sujet du signifiant. Mais, à ce sujet réduit à sa propre division, réduit à sa propre barre sur tous les attributs et les particularités, il y a un corrélatif, « *le corrélatif objet du désir* », dit Lacan. « *C'est ça l'objet et non pas l'objet de l'équivalence, du transitivisme des biens, de la transaction sur les convoitises. Cet objet, qui est la visée du désir comme tel* [là, Lacan n'a pas encore placé l'objet comme cause], *accentue un objet entre tous d'être sans balance avec les autres* ».

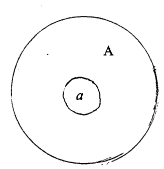
Dans cette présentation, vous avez une stricte inversion de la position commune de l'objet et du sujet. À partir du signifiant, c'est le pur sujet qui en vaut un autre. Ce qui est particulier est tout entier concentré, déposé dans le statut d'objet. C'est ce dont témoigne, d'une façon limpide, le sujet hystérique, y compris précisément dans sa dévalorisation du signifiant. Au niveau du signifiant pas moyen d'être sans balance avec les autres. Le signifiant est ce qui annule les particularités, il est universalisant. La quête propre du sujet hystérique va contre cette universalisation. Elle vise à restituer le prix du particulier. Ça se résume très bien dans ce *être en proie*.

On peut très bien déjà saisir là, et bien que dans *Le transfert* ça se cherche encore, que c'est à cette place que Lacan viendra réinscrire l'objet partiel comme objet sans balance avec les autres. C'est là moins la partie qui est concernée, que cette position d'être sans équivalence avec les autres. C'est ainsi qu'il faut, dans cette affaire, reprendre la fameuse dialectique du besoin, de la demande et du désir.

Ce qui fait la valeur de cette dialectique, et aussi bien son déséquilibre que Lacan règlera petit à petit, c'est qu'il y a une dialectique du désir pour autant que le désir vient de l'Autre, mais qu'il y a aussi bien, dans le désir, quelque chose qui n'est pas accessible à sa dialectique. C'est bien pourquoi Lacan finira par faire de l'objet une cause du désir. C'est montrer là ce qui dans le désir n'est pas accessible à la dialectique, à la conversion dans l'Autre.

Cette part du désir non accessible à la dialectique, Lacan en a d'abord fait, vous le savez, l'inertie imaginaire par rapport à la dialectique symbolique. Il en a d'abord fait l'inertie imaginaire du fantasme, dont il importait que le désir se désenglue. Dès lors, le thème de la traversée du fantasme s'impose. Puis, après avoir fait une inertie imaginaire de cette part du désir, Lacan viendra à en faire une inertie réelle dans son statut de cause du désir.

Ce que comporte cette position de la cause non dialectique du désir dialectique, ce n'est pas qu'au terme d'une analyse l'objet choit. On pourrait croire que c'est cela. L'analyse dit que l'objet choit et l'objet chut. La chute de l'objet, elle est de définition, elle est de structure, puisqu'elle est cette part non symbolisable du réel. Ce statut-là est donc d'origine. Mais ce dont il s'agit à la fin de l'analyse, c'est bien plutôt de la chute du sujet supposé savoir, ou, plus exactement de son évanouissement. Si nous nous référons - avant de le compliquer au trimestre suivant - au schéma de la vacuole, nous inscrivons ici l'Autre, et là le petit *a*.



À cet égard, l'évanouissement de l'Autre comme sujet supposé savoir dénude l'objet *a*. C'est l'objet *a*, comme extime au signifiant qui s'isole. La question est de savoir ce qu'il en est fait. Disons que cette fin d'analyse, elle peut se parler comme d'une réduction de l'Autre au petit *a*, comme d'une transmutation du statut de l'Autre. C'est de cela qu'il s'agit : une transmutation de l'Autre du savoir, de l'Autre du discours, et cela au point qu'on ne puisse pas dire que ce qu'on on retire d'une analyse est à proprement parler un savoir sur l'objet. Il y a bien plutôt équivalence de structure de ce petit *a* au non-savoir comme extime au savoir.

D'où le paradoxe de vouloir précisément faire transmission de ce moment-là. Il y a paradoxe parce que c'est impossible. C'est impossible sinon par un serrage qui ne peut pourtant nullement abolir l'extimité de l'objet. Quand Lacan formule de sa passe que c'est un échec, il faut entendre que c'est un échec de structure, un échec qui va de soi. Bien sûr, tous les échecs ne se valent pas. Il y a des échecs féconds et il y a des échecs purs et simples. Là, c'est d'un impossible dont il s'agit. C'est un impossible qui est impossible à transmettre par le signifiant. Il faut donc plutôt parler de dénuement de l'objet que de chute de l'objet. Il s'agit d'un moment d'évanouissement de tout savoir. Ça ne veut pas dire pour autant que le savoir n'est rien. Le savoir est beaucoup, puisque c'est seulement de cette zone de savoir que peut être cerné cet objet On ne peut pas s'installer comme ça dans le non-savoir, car c'est alors la relation elle-même qui s'évanouit - relation qui ne se maintient que dans cette tension de serrage de ce non-savoir comme extime au signifiant.

J'ai dit que je pensais qu'on ne peut pas éviter d'évoquer ici le statut du besoin, de la demande et du désir. J'ai dit que c'était à partir de là qu'il fallait reprendre cette dialectique. En effet, ce qui est au cœur de ce que Lacan présente classiquement comme la dialectique de ces termes, c'est la question du particulier. Quand il pose le besoin dans la dimension du particulier, c'est pour dire que l'Autre auquel s'adresse le besoin est un Autre qui a. C'est un Autre à qui je m'adresse comme ayant besoin de ce qu'il a, et d'une chose précisément. La demande, au contraire, la demande comme signifiante, elle a un effet universalisant et, aussi bien, annulant. C'est la définition lacanienne : la demande comme telle annule les particularités. Ce n'est plus précisément de ceci ou de cela qu'il s'agit dans la demande. Il S'agit de l'obtenir, de l'obtenir comme venant de l'Autre. Par là-même, vous avez cette conversion célèbre, analysée par Lacan, de l'objet particulier en preuve d'amour. Ça permet de parler, par rapport à un besoin toujours conditionné dans le particulier, de l'inconditionné de la demande d'amour. À cet égard, la demande d'amour est l'horizon de toute demande. L'horizon de toute demande, même si elle s'appuie sur le besoin, ce n'est pas que l'Autre donne ce qu'il a, mais qu'il donne ce qu'il n'a pas. La demande vise l'Autre comme privé de ce qu'il donne. C'est même ce qui fait la définition de l'Autre de l'amour. L'Autre de l'amour, c'est toujours l'Autre en tant que privé de ce qu'il donne.

Cette annulation de toute particularité, on peut dire que c'est ce qui incarne au mieux le pouvoir du signifiant. La mise en fonction du signifiant dans la arole annule et universalise les particularités. La mise en fonction du signifiant dans la parole vire toujours à la demande, laquelle culmine dans la demande d'amour. La demande d'amour, c'est aussi bien que l'Autre demande. C'est même ce qui accentue la position du névrosé, au point que Lacan pouvait dire, dans une formule approximative, que pour le névrosé il n'y a en définitive pas d'autre objet dans son fantasme que la demande elle-même.

C'est conforme au statut de la proie, de la proie qu'on chasse, à savoir que le sujet se refuse. C'est même par excellence en se refusant qu'il acquiert ce statut de proie. Il se refuse de façon à être sollicité. Mais il faut aussi bien que l'Autre demande pour pouvoir refuser. C'est en quoi Lacan peut formuler que les demandes dans l'analyse ne sont que transfert, c'est-à-dire rapport d'amour à l'Autre. Quand il est question du refus opposé à la demande, c'est dans la mesure exacte où la demande n'est que transfert à partir du moment où elle entre dans l'analyse, et aussi bien à partir du moment où toute demande a pour horizon développé la demande d'amour. La position socratique est présente dans tout ce qui est de l'ordre du refus de la demande.

Nous reviendrons sur la demande comme transfert. C'est la révélation que Lacan, à une certaine date, considère comme celle qui se fait à la fin de l'analyse. Mais, avant d'y venir, précisons comment il introduit le désir dans ce rapport du particulier et de l'universel.

Pour le dire rapidement, il fait du désir une médiation du particulier du besoin et de l'universel de la demande. Il accentue dans le désir ce qui joint le particulier, et qui est présent dans le besoin, à l'inconditionné que comporte toujours la demande d'amour. « *Le désir s'affirme*, dit-il, *comme condition absolue* ». Ça signifie que le désir s'affirme à partir d'un *sine qua non*. Il s' affirme à partir d'un particulier absolu. C'est ce que Lacan fera valoir comme la cause du désir, non sans paradoxe puisque le désir, en tant qu'il est du signifiant, est dialectique. Ses objets s'équivalent. Mais, sur un autre versant il est lié, connecté à un particulier absolu qui est sa cause.

Qu'est-ce que c'est cette cause ? Lorsque Lacan dit que les demandes ne sont que transfert, il ajoute : « *transfert destiné à maintenir en place un désir instable, douteux et problématique* ». Il faut certainement, là, faire correspondre *transfert* avec *maintenir en place*. Dans le transfert, il y a en effet une valeur de déplacement qui contraste avec ce *maintenir en place*. C'est un déplacement qui a pour fonction de maintenir en place autre chose.

Qu'est-ce que c’est cette problématique du désir où ce dernier peut être douteux et instable ? Nous savons ce qui fait la problématique du désir et qui est à distinguer de sa dialectique. Ce qui fait la problématique du désir, c'est ce qui fait son rapport au fantasme. C'est du fantasme que ce désir dialectique - désir universalisant, glissant qui n'a d'autres objets qu'omnivalents - tire ce qu'il peut avoir de stabilité, puisque c'est dans le fantasme qu'est logé ce qui le cause. C'est de petit *a* que peut venir la stabilité du désir. C'est ce qui peut le rendre non douteux. C'est de la relation entre la cause du désir et le sujet du désir, que peut venir une stabilité de sa problématique et une certitude de celle-ci.

À cet égard, on peut dire que la demande, en tant qu'elle n'est que transfert et qu'elle n'est développée que comme demande d'amour, est ce qui supplémente un rapport biaisé à la cause du désir. Ce qui installe la cause du désir à la place de la preuve d'amour, c'est ce que qualifie la fin de l'analyse. À contrario, on peut qualifier la névrose comme ce qui met la preuve d'amour à la place de la cause du désir. La preuve d’amour à la place de la cause du désir, c'est bien ce qui introduit le névrosé à la vérification, à la vérification de la preuve d'amour. Ça peut même, à l'occasion, lui faire exiger de l’Autre la démonstration de jouissance, une jouissance vraiment démonstrative.

J'avais naguère fortement accentué cette phrase de Lacan : « *Le névrosé identifie le manque de l’Autre à sa demande* ». Il faut voir que ça constitue, en tous les cas, une réduction à la demande. Il y a, comme le dit Lacan, une prévalence donnée à la demande, à la demande comme signifiante, sur la jouissance. C'est en effet bien la jouissance qui est en position d'extimité. Quand Lacan, dans le même texte, formule à la fois que la jouissance est interdite à qui parle comme tel et qu'elle ne peut être dite qu’entre les lignes, que fait-il d'autre, joignant ces deux phrases, que de désigner la structure d'extimité de la jouissance. La jouissance est interdite à qui parle comme tel, mais, en tant que plus-de-jouir, elle est dite entre les lignes.

C'est pour cela qu'il y a malfaçon quand c'est la demande qui vient à causer le désir, quand elle devient elle-même la condition absolue. De la même façon que la demande d'amour est à l’horizon de la demande, ce qui est là à l'horizon, c'est une position, un statut où la demande, voire l'amour, ne serait pas la condition absolue du désir.

Je m'arrête là-dessus et je reprendrai le 8 janvier.

VII - *8 janvier 1986*.

Eh bien, il y a un Père Noël pour le Champ freudien. Il y a un Père Noël qui, pour un certain nombre, a procédé à une distribution dont on peut se demander si elle est conforme à la justice distributive, c'est-à-dire celle qui distribue à chacun ce qui lui revient. Il y a donc eu la distribution d'un cadeau. L'objet en question, c'est ce bouquin. Je dois dire que je suis sous le coup de la surprise que ce cadeau a provoqué chez moi, et aussi peut-être sous le coup de la promesse qu'il représente. Pour ceux qui ne l'ont pas, je précise que c'est un volume de 460 pages qui contient l'ensemble des rapports faits pour la quatrième Rencontre internationale du Champ freudien qui va se tenir du 14 au 17 février 86, c'est-à-dire bientôt. Cette Rencontre est centrée sur le thème « *Hystérie et obsession* », avec pour sous-titre: « *Les structures cliniques de la névrose et la direction de la cure* ».

Ce volume que j'ai là n'est pas le seul. C'est un exemplaire, c'est-à-dire un mode de l'objet qui est de nature à nous retenir, puisque ces exemplaires sont normalement tous identiques, à moins qu'il manque des pages dans quelques-uns, mais il ne semble pas. De toute façon, même s'il manque des pages dans certains, ils sont quand même référés au type idéal de l' objet, par quoi justement on peut s'apercevoir, à l'occasion, de leur déficience. S'ils ont des pages en trop, c'est aussi une déficience du point de vue de l'édition. Mais je ne voudrais pas vous faire penser que c'est bourré de défauts, alors que c'est au contraire impeccable. À partir de l'événement que constitue cet objet, on se dit tout de même que le Champ freudien se met à exister. Ça me dépasse d'autant plus que même si j'y suis pour une part, je n'y suis pas pour l'ensemble. C'est en effet un travail de l'ordre du collectif. Je le dis avec simplicité : je suis épaté.

De l'hystérie et de l'obsession, nous aurons donc l'occasion de parler pendant les quatre jours de la Rencontre, pour laquelle, il faut le dire, on vient quasiment des quatre coins du monde. Ça nous donne l'idée d'une extension qui nous dépasse et qui nous interroge. Il s'agit là d'un témoignage qui va de l'Argentine à la France. Il y a aussi maintenant les États Unis et l'Australie qui pointent leur nez. Et à défaut d'un rapport du Japon, il y a la Société de Recherche Psychanalytique de Tokyo qui figure dans la liste de ceux qui patronnent cette publication. C'est donc vraiment les quatre coins du monde. Le Champ freudien se met à exister comme un espace de communication, c'est le moins que l'on puisse dire. Nous pouvons, bien sûr, ravaler d'emblée notre contentement en disant que là où il y a communication, il y a malentendu. J'imagine que l'on puisse déjà faire la fine bouche à priori, sans en faire l'expérience. Pourtant, ce qui fonde une expérience authentique, c'est que ça ne s'imagine pas à l'avance. Ça figure dans Lacan.

Sur hystérie et obsession, il y a donc une quarantaine de groupes qui ont entrepris simultanément d'y consacrer leur attention, avec des références sensiblement communes, et même, malgré les traductions, un certain style de syntaxe commun, un certain style qui arrive tout de même à passer : le style de Lacan - style qui, sur une échelle jamais atteinte jusqu'à présent, fait écho.

J'ai employé le mot de *groupe*, mais je remarquerai que ce n'est est que secondairement que c'est une affaire de groupes légaux. Il y a, dans la liste préliminaire de ce volume, un certain nombre de groupes - peut-être même la majorité - qui ont pris la précaution de se donner une légalité selon les lois diverses des différents pays, mais pas tous, loin de là ! En fait, l'institution, si il y en a une ici, c'est l'institution du discours analytique. C'est à partir de cette institution-là qu'il peut y avoir ou non association.

Je dirai que cette dimension du collectif nous en impose doublement. D'abord parce que les textes qui sont là sont à peu près tous des textes de groupes, des textes dont la responsabilité est assumée par plusieurs. Si nous ne sommes pas là dans le registre de l'expérience qui fut celle de la revue *Scilicet*, à savoir celle de la non-signature, nous sommes tout de même dans quelque chose qui n'est pas sans rapport avec la signature collective. Quoi qu'on pense, ce volume pourrait être signé Champ freudien, ou bien IRMA, puisque de la référence de Lacan à Bourbaki, nous avons inventé ce nom de IRMA. Je trouve que ce volume pourrait très bien être considéré comme le travail d'IRMA. Nous avons donc d'abord des textes de groupes, et puis ensuite le fait que ces différents textes de groupes soient venus s'assembler dans le même format.

Cette instance du collectif reste cependant problématique, vous le savez, dans le Champ freudien. Et pourtant le Champ freudien l'implique. Il m'est arrivé de justifier le mot de *Champ* à partir de celui de gravitation. En effet le Champ freudien gravite autour de la chose freudienne. On ne peut pas disqualifier le rapport du champ et de la chose. Pour aller vite, je dirai que le champ n'est pas harmonique à la chose. Je dirai même que ce que nous savons, c'est que la chose est extime au champ. Elle est à la fois en son centre et dehors. Il n'y a pas de continuité du champ à la chose.

Ça peut conduire, ça conduit même communément à penser que là où le développement de Lacan développe ses conséquences, il y a lieu de choisir entre la chose et le champ. On peut s'imaginer qu'il y a là un choix sous la forme d'un *ou bien... ou bien*, sous la forme d'un *ou* exclusif. Le champ tout seul serait du bavardage. Il ne mériterait plus le qualificatif de freudien. Il faut corriger ce choix d'une autre façon que celle de l'aliénation en disant : pas la chose sans le champ.

La chose freudienne n'existe pas toute seule. Elle est le produit du champ comme freudien. L'inconscient même est aussi le produit d'un champ.

La cause freudienne, nous n'irons pas à l'identifier au champ freudien. Ça serait la rabattre sur le registre des entreprises de maîtrise, à l'occasion héroïques. Mais, cette cause, nous ne pouvons pas non plus l'identifier tout simplement à la chose. S'il y a lieu de parler de cause psychanalytique, comme le faisait Lacan en arguant de sa relation qu'il entretenait avec elle – « *Seul*, disait-il, *comme je l'ai ai toujours été* » - s'il y a donc lieu de parler de cette cause, c'est qu'elle est bien plutôt faite du rapport de la chose et du champ. C'est un rapport qui est certes bancal. Lorsque Lacan évoque sa relation à la cause psychanalytique comme étant ce qu'il entretient seul, c'est précisément dans le temps même où il fonde son École. Ça n'est donc pas là se refermer sur une solitude - solitude qui est connue, qui est celle de tout un chacun. Lacan faisait valoir l'absence d'homonymie entre *seul* et *le seul*. Dire je suis seul ne veut pas dire la même chose que *je suis le seul*.

De cet acte de fondation de l'École, nous en avons dans ce volume le dernier surgeon, puisque nous ne sommes pas portés à déchiffrer ce que veut dire *école* sur les registres de la loi sociale.

On peut sans doute se demander comment le champ freudien a pu émerger dans son rapport à la cause freudienne. C'est là que le terme de goût est à sa place. Pour rendre compte de l'émergence du champ freudien, Lacan n'a pas mis en fonction autre chose que « *ce qui chemine dans les profondeurs du goût* ». C'est une expression que j'ai déjà naguère ponctuée. Les coordonnées que Lacan donne à cette émergence, à savoir l'articulation de Kant et Sade, sont l'indice que dans ce contexte il faut prendre le terme de goût dans sa précision kantienne. Pour que quelque chose soit possible, il faut que ça ait cheminé dans les profondeurs du goût. Peut-être qu'il y en a parmi vous qui prennent ça comme un *bien entendu que ça existe*. Mais, pour moi qui suis précisément entré dans cette École de Lacan au moment où il l'a fondée, en 1964, je peux vous dire qu'il a bien fallu que quelque chose chemine dans les profondeurs du goût pour que ça ne soit possible que maintenant à savoir quelque chose que Lacan appelait de ses vœux sans l'avoir jamais vu venir.

Ce goût, dans sa précision kantienne, nous renvoie à un type de jugement que Kant isole comme distinct de tout jugement de connaissance et dont le statut est esthétique, à savoir qu'il n'est pas logique. Esthétique veut dire que ça a rapport au sentiment du plaisir et de la peine. Le sentiment de plaisir et de peine a bien des raisons de nous retenir, puisque vous savez la place et la nouveauté que Freud a introduites par son concept de principe de plaisir.

Au sens de Kant c'est dans ce sentiment de plaisir et de peine que le sujet ressent comment il est affecté par la représentation. À cet égard, ce sujet, il est concerné pathologiquement. C'est ce que comporte le terme *affecté*. Dire que c'est là dans la dimension subjective, c'est dire, pour Kant seulement que ce sentiment de plaisir et de peine ne désigne rien dans l'objet. Ça concerne seulement quelque chose qu'éprouve le sujet. Il éprouve comment la représentation l'affecte.

Ça fait-bien voir ce qu'il il y a d'exorbitant dans la fonction que nous donnons à l'angoisse dans l'expérience analytique. En effet la définition kantienne de cette affection subjective par la représentation, ça ne nous choque pas. Ça ne nous choque pas par rapport à ce que nous appelons, dans notre jargon, les affects. Mais l'angoisse, nous lui donnons, et légitimement, une place à distinguer dans les affects. Nous lui donnons cette place en disant que c'est là un affect qui ne trompe pas. Dire cela, ça comporte déjà que pour nous l'angoisse désigne au contraire quelque chose dans l'objet, et même désigne l'objet. Certes pas l'objet de la représentation, mais c'est bien pourtant à ce propos que Lacan se trouve à formuler que l'angoisse n'est pas sans objet.

Il y a un paradoxe de cet affect et par là-même un paradoxe de l'objet dont il s'agit à savoir l'objet *a*, l'objet *a* qui a dans le registre des objets, dans l'objectité, c'est-à-dire dans le cadre de la définition de tout objet, un statut tout à fait à part. Cet affect peut d'ailleurs être mobilisé par cet objet-ci, par ce volume sur hystérie et obsession. Le lisant, on peut penser que le manque manque. C'est le sentiment que Lacan évoquait en référence à l'angoisse. Je ne crois pas qu'on parerait à cet affect en ajoutant quelques pages blanches à ce volume.

Puisque je suis sur Kant, je remarquerai que Kant aussi a fait sa place, une place à part à un sentiment pas comme les autres. Il ne l'appelle pas l'angoisse. C'est pour lui, comme vous le savez, le respect. C'est un sentiment paradoxal, puisque Kant refuse de l'appeler pathologique. Il l'appelle un effet pratique, parce que sa cause déterminante est pour lui la raison pure pratique sans médiation. Ça fait que cet affect-là n'est pas un mobile pour l'homme moral mais la moralité même, moralité qui est considérée subjectivement comme anodine. C'est même ce qui fait le statut paradoxal du devoir, puisqu'il n'y a pas de devoir s'il n'y a pas une soumission libre à l'exigence de l'axiome moral.

Mais en même temps qu'il comporte cette liberté, le devoir comporte aussi une contrainte pratique. Vous savez que c'est précisément à ce propos que Lacan considère l'objet qui se dérobe tout au long de la *Critique de la raison pratique*, mais qui ne se dérobe pas par hasard, puisque Kant démontre au contraire comment il se dérobe. Lacan, lui, du point où il est, identifie cet objet comme étant l'objet *a* - la question restant ouverte de savoir si cet objet est un objet qui est oui ou

non offert à l'intuition. Si je relève ce terme de *groupe*, ce n'est donc pas simplement pour relativiser l'appréciation des goûteurs qu'il va y avoir, mais, aussi bien, parce qu'il est approprié à l'expérience analytique.

Il ne faut pas confondre ce que j'ai évoqué du sentiment de plaisir et de peine avec le jugement de goût. Ce qui distingue le jugement de goût, c'est qu'il se dit, c'est qu'il s'énonce, tandis que ce n'est pas forcément le cas pour le sentiment. Le jugement de goût s'énonce, et il s'énonce différemment de ce qui est du registre goûteur - du genre : *ça m'est agréable ou pas*. Le jugement de goût s'énonce pour tous.

Vous savez que Kant distingue sévèrement le *c'est agréable*, qui ne vaut que pour moi, du *c'est beau* qui vaut présomptivement pour tous. Le paradoxe qu'il y a lieu de retenir là, c'est qu'il s'agit d'un jugement fondé subjectivement, fondé sur une affection subjective, et qui pourtant prétend en même temps être valable pour chacun. Tout en étant distinct d'un jugement logique, d'un jugement par concept, le jugement esthétique y ressemble pourtant par ce trait qu'on peut le supposer valable pour chacun.

C'est là ce que mérite l'enthousiasme le lecteur de la *Critique du jugement*. Lacan lui-même témoignait de son appétit pour cette *Critique de la raison pratique*, du charme discrètement érotique qu'il y trouvait. De la même manière, on peut être là enthousiaste par ce qui, dans cette *Critique du jugement*, est exposé d'une universalisation qui n'est pas fondée objectivement mais subjectivement, et qui prétend pourtant à la validité pour tous. Kant souligne ce trait de la communication universelle de ce qui est une sensation, et qui se réalise sans qu'on puisse en donner le concept. Ça le conduit à considérer que ça présuppose un sens commun, un sens commun de l'humanité, à titre d'Idée. Il s'agit d'un sens commun sur la base duquel on peut communiquer pour tous sans concept.

Que Lacan évoque ce qui chemine dans les profondeurs du goût, ça implique déjà qu'il historicise ce sens commun. Des époques se distinguent, des époques où se produisent des mutations du goût, c'est-à-dire des mutations de ce qui se communique à tous sans concept. C'est du registre de la contagion, de la contagion du désir, dont le discours hystérique nous donne le repère. C'est même ce qui permet de joindre l'Histoire et l'hystérique, comme la succession de ce qui se communique à tous sans concept. En tout cas, c'est ce que nous devons impliquer pour rendre compte de l'émergence de la psychanalyse, et de ce qui dans la psychanalyse, à certains moments, se met à émerger comme conséquences de son pas premier.

Ici, il faut faire attention. Il faut faire attention parce qu'il est possible, sur cette base, de ravaler la *Critique du jugement*. C'est à quoi tel sociologue se réfère explicitement quand il baptise sa collection du terme de *Sens commun*. Il s'agit de Pierre Bourdieu, pour ne pas le nommer. C'est un sens commun historisé qu'il implique. Alors que Kant distingue le jugement esthétique de ce qu'il soit désintéressé, le sociologue y ramené l'intérêt social comme à son fondement. Un *c'est beau* n'est plus alors qu'un insigne, qu'un signifiant d'identification sociale. Il ne s'agit pas de dire que le sociologue a tort, mais que par là se manifeste peut-être une dénégation de ce qui dans le jugement de goût concerne l'objet *a* en tant que distinct de tout signifiant maître.

La psychanalyse pourrait être considérée comme tombant sous le coup de l'antinomie du goût. Je me suis naguère essayé à ça, justement à un moment où une variation se produisait dans le Champ freudien, dans les prodromes de la dissolution de l'École freudienne. À cette date, j'avais essayé d'évoquer la place de l'antinomie du goût dans la psychanalyse, et ceci en simulant ce que serait le jugement psychanalytique sur le modèle du jugement esthétique - jugement esthétique qui consisterait à dire que ceci est analytique et que cela ne l'est pas. C est un exercice a quoi on s'amusait beaucoup dans l'École freudienne. On s'est heureusement tempéré depuis.

Je constatais donc que ce jugement analytique ne se fondait certainement pas sur des concepts. Si cela était, on pourrait, pour savoir si c'est analytique ou pas, décider à son propos par des preuves. C'est le cas quand les mathématiques sont en jeu. Le deuxième terme de l'antinomie vient aussitôt : il faut pourtant bien que ce jugement psychanalytique se fonde sur des concepts, sinon on ne pourrait même pas discuter à son sujet, on ne pourrait même pas prétendre à ce que l'Autre dise oui. Or, chacun qui se livre au jugement analytique prétend que l'Autre puisse dire oui. Même si le jugement analytique n'est qu'un jugement de goût, nous lui supposons une communicabilité universelle. Ce n'est pas de circonstance s'il y a au moins là une allusion à l'universel, à l'humanité que j'évoquais tout à l'heure sous les espèces du quatre coins du monde. C'est obligé étant donné ce qui est de l'ordre esthétique dans la psychanalyse.

Mais ce n'est pas la que s'arrête le problème de la communication en psychanalyse. Là, il faut bien voir ce qui distingue ceux qui s'emploient à donner à cette communication un registre aussi étendu. On connaît la solution qu'a cru trouver cette tendance psychanalytique qui a été dominante et qui l'est peut-être encore. Je veux parler de l'*egopsychology*. Ça n'a été qu'une tendance au début, mais elle a progressivement dominé les autres tendances qui se présentaient.

Lacan y a résisté. Le moment de son rapport de Rome est un moment qui est aussi un moment de scission de ceux qui, à l'époque, résistaient à leur façon à l'*egopsychology*. Il faudrait un jour en faire le registre. Il y avait, par exemple, quelqu'un comme Karen Horney, et qui, à cette même ate aux États Unis, était à l'occasion de scissions qui rebondissaient tous les ans. Il y a eu beaucoup d'histoires, un peu ensevelies aujourd'hui, de cette résistance. À New York, ça avait pris

la forme d’une résistance des autochtones à l'égard des analystes importés d'Europe, spécialement à l'égard des gens formés à la berlinoise et qu'on trouvait particulièrement insupportables dans le contexte new-yorkais.

Cette *egopsychology* offrait, et offre encore, un type de solution à la difficulté de la communication en psychanalyse. Se référant à la psychologie générale, elle la prend comme modèle d’une scientificité. Elle simule ce modèle-là dans son style de communication, dans ses compte-rendus, en affichant des citations accumulées qui sont comme la démonstration qu'il y a authentiquement une accumulation du savoir dans le champ analytique.

Le résultat de cette simulation scientifique, Lacan l'a dit. C'est la simulation de l'Église catholique. Ça comporte donc, conformément à la structure de la religion, une méfiance à l'endroit du savoir. C'est une méfiance qui se démontre de conserver les références les plus éculées de Freud, sans en dégager, au-delà de la signification qu'elles n'ont plus pour nous, le sens qui les structure.

Mais quelle est la signification de la solution au paradoxe de la communication en psychanalyse que les lacaniens élaborent ? Je dis lacaniens car il faut bien simplifier. J'appelle lacaniens ceux qui sont dans ce volume. Je dois dire que c'est avec cette question que je vais lire très soigneusement ce volume sur la prochaine Rencontre internationale. Je vais le lire en essayant de savoir comment se pose la question du problème premier de la communication en psychanalyse.

Le problème premier de cette communication, c'est qu'elle ne peut pas être une communication scientifique, et cela pour autant que le savoir scientifique adopte une forme logique qui comme telle - c'est une expression de Lacan - suture le sujet que ce savoir implique. Le savoir scientifique, s'il suture le sujet, accomplit aussi bien une forclusion de la cause.

Vous savez que Lacan ne nous a pas laissés sur ce problème premier. D'abord, dans « *La science et la vérité* », à la fin des *Écrits*, il nous laisse sur ce problème qui est que la solution de la communication en psychanalyse ne peut pas être du côté de la religion, ni être non plus du côté de la science, et cela pour deux raisons : suture du sujet, et forclusion de la cause. Dans ce texte, Lacan ne donne donc pas sa solution. Sa solution, il ne l'a donnée que juste après. Laquelle est-ce ?

Ce volume sur la prochaine Rencontre, si on veut le goûter, il faut le mesurer à un critère que Lacan a élaboré et qui a un empan beaucoup plus vaste qu'il pourrait sembler, à savoir la passe. La solution, c'est la passe. C'est la passe posée comme principe de la communication en psychanalyse. Cette communication se distingue en effet par ceci, qu'elle ne peut pas ne rien vouloir savoir de la cause. Toute communication digne de ce nom en psychanalyse équivaut à la passe, est de la dimension de la passe.

Toute communication en psychanalyse est de la dimension de la passe. Et pourquoi ? Parce que le sujet doit y être contraint à reconnaître ce en quoi il est partie prenante du savoir. Ça implique aussi bien que le destinataire soit lui aussi contraint à reconnaître en quoi il est partie prenante. Nous savons ce qu'est cette partie prenante, ce en quoi le sujet est partie prenante. Nous savons que la partie prenante est ce que nous appelons l'objet *a*. Si c'est le sujet qui est partie prenante, alors c'est l'objet qui est partie prise. C'est en cela que l'engagement dans la cause psychanalytique n'est pas du tout à évoquer en termes de parti-pris, mais en termes de partie prise. C'est précisément ce que comporte la passe au sens de Lacan. Il s'agit de témoigner d'un engagement dans la cause psychanalytique, mais à partir de la partie prise, à partir d’un certain *on ne peut pas faire autrement*. C'est tout à fait distinct dé l'idéologie du choix de l'engagement, et c'est comme cela, je pense, qu'il y a lieu de lire ce singulier ouvrage sur la Rencontre, et d’évaluer les chances que ça peut, oui ou non, dégager pour l'avenir.

Ce qui est intéressant ce n’est pas simplement que l'analyste a à énoncer en position d'analysant, comme Lacan le dit rapidement. En position d'analysant, même s'il est philosophe, le sujet ne dit rien qui soit valable pour tous. Ce qu'il dit ne vaut même que dans la mesure où ça perd sa particularité, son rapport particulier à l'objet *a*, son rapport particulier à ce qui l'affecte sur le mode de la jouissance. La question intéressante, c'est de savoir en quoi la jouissance n'est pas un affect même si c'est pourtant le nom dont nous désignons un certain type d’affection du sujet, une affection qui est même drôlement pathologique.

Que l'on évoque la jouissance comme un affect ça vous choque tout de suite. Mais il ne faut pas se contenter de cette insurrection, il faut savoir en quoi cette jouissance se distingue par rapport aux affects. Il ne suffit donc pas de dire que le psychanalyste est en position d’analysant il faut aller jusqu'à dire - et c'est ce que fait Lacan - qu'il énonce en position de passant, en position de passant à l'universel, de passant pour tous. Ça comporte évidemment qu'on examine cette fonction de l'universel.

Il faut constater que Lacan définit le mathème comme ce qui se transmet intégralement. Il y a, bien sûr, du tout qui est impliqué dans cet intégral. Intégralement, ça veut dire sans brouillage, et spécialement sans perte. Mais si Lacan dit intégralement, c'est plutôt pour éviter de dire universellement, même si, par ailleurs, il voudrait que la psychanalyse soit conforme aux postulats de départ de la science, c'est-à-dire qu’une partie au moins de la psychanalyse soit enseignable à tout le monde. Il faudra, bien sûr, revenir sur ce que peut être le statut de l'universel dans ce registre de la communication. Récemment, un physicien disait que même si la catégorie pouvait être suspecte, néanmoins, dans la science, les formules restent. C'est un physicien qui a lu Lacan.

Ce volume, il faut donc le lire sur la base de cette question : est-ce qu'on y énonce en position de passant ?

Il y a une tension - pourquoi le nier ? - là où s'activent les psychanalystes. C'est une tension qui tient au fait que la communication semble faire s'évanouir la jouissance, la jouissance silencieuse. C'est du fait que ce qui vient de l'Autre du langage n'est pas cela où la Chose se tient. Vous savez pourtant qu'il y a une écriture qui comporte qu'il y a un rapport de A et de petit *a*, c'est-à-dire que l'objet *a* n'est pas extérieur à l'Autre mais qu'il lui est extime. Cette écriture, c'est celle-ci :

$$a \rightarrow A$$

Ce que je prétends, c'est que le problème premier de la communication en psychanalyse exige que l'extémité de l'objet *a* soit située pour qu'elle soit concevable, concevable d'une façon proprement analytique, c'est-à-dire que la communication ne soit pas qu'une affaire d'identification. C'est cela qui est mis en question par l'existence d'un truc comme ce volume. Après tout, je ne lui en fais pas immédiatement le crédit. Je compte le tester. Je compte le tester pour savoir s'il n'y a là qu'une affaire d'identification. Notre question, s'agissant de la communication en psychanalyse, est à fonder sur autre chose que la communication.

Plus haut dans l'année, j'ai évoqué le passage du Séminaire de *L'éthique* au Séminaire du *Transfert* comme allant de la Chose à l'objet dans l'Autre - objet dont l'image emblématique est prélevée sur *Le Banquet* de Platon. Je relèverai maintenant les deux Séminaires suivants de Lacan qui eux aussi s'articulent l'un par rapport à l'autre, à savoir *L'identification* et *L'angoisse* - le premier explorant le registre du signifiant, et le second permettant d'obtenir une mutation du statut de l'objet. C'est entre ces deux pôles que se trouve situé le problème de la communication.

Est-ce que la communication, c'est simplement de se reconnaître pareil ? C'est là la grandeur de l'idéalisme philosophique. Je pense à Fichte que Lacan évoquait - c'est mon souvenir - lors de la première réunion de l'École freudienne de Paris. Ça m'avait enthousiasmé, puisque par ailleurs, et pour de tout autres raisons, j'analysais cette destination du savant. J'écris son nom parce qu'il semble que ça ne soit pas encore populaire : Fichte. Je ne sais plus en quels termes Lacan l'évoquait précisément, mais ce nom est bien à sa place, puisque Fichte pose bien cette exigence que le propre du sujet est de reconnaître l'autre comme un sujet qui raisonne comme moi. C'est ce que c'est Lacan qualifiait de sujet omnivalent. Le sujet omnivalent comme tel, c'est un sujet pur, un sujet pur être raisonnable. Ce sujet, écrivons-le ainsi :

$$\frac{S1}{\$}$$

Le problème de Fichte n'est qu'apparemment juridique. Le concept de société - et pourquoi un fondateur d'école ne s'y référerait-il pas, puisqu'une école c'est une société -, le concept de société n'est possible, dit Fichte, que si l'on présuppose qu'il y a des marques distinctives qui permettent de distinguer les êtres raisonnables de tous les autres êtres qui ne le sont pas. C'est là le minimum de la reconnaissance C'est ce que dit très bien Fichte en posant que le concept de droit est la condition de la conscience de soi. Le concept de droit, ça marque à sa façon que c'est l'intersubjectivité qui est la condition du sujet comme conscience de soi.

Est-ce qu'on peut s'en tenir là pour établir le principe de la communication intersubjective ? Ce sujet si pur qu'il soit pris, il correspond déjà pour nous à un registre d'identifications. Pour nous, ça s'écrit déjà ainsi : *tu es un être raisonnable*. À ce niveau, il y a déjà identification, puisqu'il y a là un signifiant maître qui opère :

$$\frac{S1}{\$}$$

Ça se voit très bien dans cette recherche par Fichte des marques distinctives. Avant que l'on arrive à cette omnivalence du sujet on peut très bien, à certaines marques, reconnaître les autres maîtres, et considérer, par exemple, qu'on ne s'adresse qu'à eux. L'esclave, lui, il a précisément d'autres marques distinctives. Le sujet proprement dit est donc représenté par le signifiant maître. Ça a un registre historique tout à fait déterminé. À cet égard, l'être raisonnable, c'est un surgeon du « *Je pense, donc je suis* ». L'être raisonnable, c'est déjà une identification où la question sera de savoir comment on pourra y faire entrer le déraisonnable, le fou.

Si on s'en tient à ce que la communication soit une affaire d'identification, ça veut dire qu'on ne parle à l'autre qu'à la condition de lui dire qu'il en est un autre. Quand on dit : *tu en es un autre*, ça veut dire : *tu es pareil*. Si on s'en tient à ce registre, à ce registre de s'adresser au raisonnable, on sait ce que ça donne dans l' l'expérience analytique. Ça donne une pratique de

l'interprétation comme endoctrination. On fait alors de l'interprétation elle-même une affaire d'identification.

Le transfert apparaît alors là comme une interférence qui aurait à se mettre au pas de l'identification. Se mettre au pas de l'identification, ça accentue la dimension de travail du transfert. Et quand il y a des transferts qui ne se laissent pas modaliser comme travail, quand il y a des transferts qui font résistance au travail, eh bien on les élimine du discours analytique.

Vous savez que c'est très tôt que l'on a rencontré, dans l'expérience analytique, des transferts qui ne se prêtent pas au travail. Si on fait de la communication une affaire d'identification, ces transferts sont évacués. C'est au contraire tout autre chose de penser la communication à partir du transfert.

Le résultat, on le voit bien : si on pense la communication comme une affaire d'identification jusque dans l'expérience analytique, si on ne voit les choses que sur le registre de la communication inversée, on ne peut loger le transfert qu'à la condition de ménager la place du contre-transfert, c'est-à-dire, comme l'évoque quelque part Lacan, de faire avec le transfert retour à l'envoyeur. C'est faire que le transfert obéisse à la structure de la communication comme signifiante. La question est alors de savoir si nous devons prendre la communication sur le registre du S1 ou sur le registre de ($ <> a), c'est-à-dire le registre du rapport à l'objet qui est précisément doublement barré dans le discours du maître.

Cet objet *a*, c'est abusivement que nous l'appelons la jouissance. Dans ce registre, il s'agit, en fait du plus-de-jouir, c'est-à-dire de la jouissance comme produite. C'est à la condition que l'objet *a* soit la jouissance produite que nous pouvons dire qu'il est réel. C'est le réel mais en tant qu'il a déjà pâtit du signifiant. C’est en ce sens-là qu'on peut dire qu'il n'y a pas de chose freudienne sans le champ freudien.

Quand nous évoquons cet objet *a*, il ne s'agit pas de je ne sais quelle jouissance préalable - jouissance qui n'est, pour le coup, qu'une idée, et même une idée avec un grand I -, il s'agit de ce qui a déjà été éprouvé par le signifiant. Cet objet *a*, vous le savez, nous en faisons un produit et non pas un effet. L'effet de signifiant c'est ce qui continue de répondre au signifiant. Quand nous faisons de l'objet *a* un produit, ou, à l'occasion, un reste, c'est pour dire que ça ne répond plus.

Nous pouvons alors reformuler le problème même de la cure en disant qu'il s'agit d'obtenir que le produit devienne un effet. Nous mettons alors la communication en jeu dans l'analyse, car ce n'est pas parce que nous sommes dépassés par ces produits, que nous ne devons pas nous en considérer comme responsables.

Cette communication que nous mettons en jeu, est-ce qu'elle est fondée sur la reconnaissance, l'identification, la suture du sujet ? Est-ce qu'elle est fondée sur l'identification *être un membre du Champ freudien* ? Je dirai qu'il y a, en tout cas, des dispositions qui sont prises pour que ça ne soit pas ça. D'abord parce que le Champ freudien n'est pas une association. Pas du tout ! Bien que beaucoup de noms s'assemblent dans ce volume sur la Rencontre - et il y en aura encore bien d'autres dans l'avenir -, il n'y a pas d'appartenance, il n'y a pas d’appartenance à un ensemble. Ce que nous visons, c'est d’établir les communications au niveau de ($ <> a). Ça ne veut pas dire qu'on puisse en éliminer l'autre versant, celui de S1/$. Mais enfin, ce qui est visé est au niveau de ($ <> *a*), c'est-à-dire une communication établie sur le fantasme, et, plus exactement, sur la traversée du fantasme, sur la passe.

Certes, le fantasme est précisément ce qui résiste à la communication. C'est même de là que j'étais parti pour l'opposer au symptôme, signalant que la position d’axiome du fantasme établit déjà ses affinités avec le mathème, puisqu'il s'agit là de sens sans signification. Comment faire alors pour que le fantasme ne fonde pas la solitude du sujet ? C'est, en effet, le sort commun que le fantasme fonde la solitude du sujet. Il est même le cœur de la subjectivité, son noyau. Après tout il s'agirait moins de reconnaître les autres comme des êtres raisonnables, que comme des êtres qui fantasment.

Il faut faire en sorte que le fantasme ne fonde pas la solitude du sujet, mais fonde, si j'ose dire, une nouvelle intersubjectivité. Je ne prendrai cependant pas ça comme slogan. Pourtant, c'est bien ce qu'implique Lacan dans sa *Télévision*, quand il formule: « *Ce que je sais, c'est que le discours analytique ne peut se soutenir d'un seul* ». Il y a là, au plus simple, le principe d'une instance du collectif. Allez voir *Télévision* et vous verrez que cette phrase vient conclure un passage qui concerne le transfert. C'est la condition pour qu'il n'y ait pas, dans la psychanalyse, que bavardage et silence, et pour qu'on trouve une communication qui n'a pas son principe dans l'identification mais dans la traversée du fantasme.

J'entame maintenant mon dernier point d'aujourd'hui, qui va nous ramener plus près de notre thème de l'année.

Je vais aborder ce qui fait le statut de l'objet *a* par rapport aux objets. C'est déjà ce que j'avais évoqué la fois dernière, à partir d'un passage du Séminaire du *Transfert*, et dans les propres termes de Lacan : « *un objet qui n’est pas omnivalent* ». C'est une définition qui s'oppose à la communication universelle. L'objet *a*, s'il n'est pas un objet omnivalent, il n'est pas un objet valable pour tous, ni un objet qui vaut pour n'importe quel autre objet. C'est donc là un principe de singularité.

Vous savez que Lacan fait objection à ce que l'on considère que le savoir sur l'objet *a* soit la science de la psychanalyse. Il considère que c'est la formule qu'il s'agit d'éviter. Et pourquoi ? - puisque, après tout, ce serait là une voie de solution pour que la psychanalyse soit science. Mais c'est précisément en ce point que Lacan porte une objection fondamentale. Il ne précise pas. Il ne dit pas que ça fait objection. Il dit simplement que l'objet *a* est un objet qui est à insérer dans la division du sujet. Je crois ne pas m'éloigner de la question en essayant de saisir ce qu'est cet objet *a* en tant qu'inséré dans la division du sujet.

Puisque tout à l'heure je parlais de Kant je suis amené à relever que quand nous parlons de l'objet *a* comme plus-de-jouir, il ne s'agit pas d'un objet qui est convoqué devant le sujet de la représentation. Ce n'est pas un objet phénoménal par rapport à quoi on trouverait à distinguer ce qui reste du fondement du sujet par rapport à qui il y a justement des représentations. Cet objet *a*, c'est un objet nouveau. C'est un objet construit qui n'est pas défini au registre de l'ontologie.

Qu'est-ce que c'est qu'une ontologie? C'est une doctrine qui définit ce qu'il, y a de commun à tous les objets de l'expérience, à tous les objets particuliers, à tous les *étants*. C'est ce qui est commun à tous les objets, et c'est même ce qui vise à donner la définition de l'objectivité, de ce qui fait qu'un objet est spécialement un objet pour un sujet. Ceci avec des conditions : les conditions de temps, les conditions de lieu, les conditions de nombre.

Disons même qu'une ontologie, c'est ce qui détermine ce qu'est un objet comme tel *avant* qu'on en fasse l'expérience. C'est ce qui permet de définir à l'avance qu'un objet n'est un objet que s'il possède telle ou telle propriété. Une ontologie, c'est toujours la sécurité d'un savoir avant l'expérience. Je parlais tout à l'heure de l'expérience comme de ce qui ne s'imagine pas à l'avance. Eh bien, l'ontologie, c'est la part d'expérience qui s'imagine à l'avance.

Ça conduit à énumérer des critères. Il peut y avoir différents types d'objet et on énumère les différents critères d'objectivité. C'est, par exemple, ce que Heidegger appelle la pré-compréhension ontologique. C'est une compréhension avant l'expérience. C'est ce que je sais déjà par avance. L'ontologie donne le cadre intuitif et conceptuel de l'objectivité. Elle donne - disons-le comme Heidegger - les déterminations les plus générales de l'être d'un étant. Heidegger n'a pas tort de dire qu'une ontologie est toujours faite - et même quand on méconnaît là la fonction et le champ de la parole et du langage de ce qu'on peut dire de l'objet. C'est là déplacer les choses de l'expérience supposée muette au dire, et considérer - c'est la formule de Heidegger - que la structure de la chose va toujours de pair avec la structure de l'énoncé. Une ontologie, c'est ce qu'on peut dire de la chose ce qui s'en condense. Heidegger le dit dans une formule qui n'est pas si éloignée de Lacan: « *Ce qui du dire, est déposée sur la chose* ». C'est ce qu'on a appelé, dans l'histoire de la philosophie, les catégories. J'y reviendra peut-être fois prochaine. C'est d'Aristote à Kant, et au-delà.

Je ne vais pas développer ce que sont ces catégories et ce que chacune pose comme question propre, sinon pour dire que dans ces catégories, il y a la place pour l'objet *a*. L'objet *a*, tel que nous l'utilisons, c'est certes une autre objectivité, mais c'est un objet qui n'est pas convoqué devant le sujet de la représentation. Dès lors que la structure de la chose va de pair avec celle de l'énoncé, les représentations sont de l'ordre du symbolique et tournent autour de cet objet tel que nous l'utilisons. Cet objet n'est pas articulé à un *je pense* intégral, mais, comme le spécifie Lacan, articulé à un sujet divisé. Il n'est pas articulé à un sujet de la représentation, c'est-à-dire à un sujet qui se représente à soi-même comme un être raisonnable, à un sujet qui se représente à soi-même comme un *je pense*, à un sujet à qui est représenté tout le registre de l'expérience. Cet objet est articulé a un sujet qui est représenté. Le sujet divisé de l'inconscient, c'est un sujet en tant qu'il est représenté par le signifiant. À cet égard, nous ne nions pas que le sujet puisse se représenter à lui-même quelque chose, mais c'est ce que nous traitons, nous, non pas dans le registre de l'imagination productrice, mais dans le registre du fantasme. Nous ne nions pas qu'il puisse être représenté quelque chose au sujet, mais nous traitons ça plutôt sur le registre de l'obsession.

Cet objet *a*, je dirai la fois prochaine, qu'il est bien sûr prélevé sur le corps, mais si nous disons qu'il n'a pas sa place dans les catégories classiques, c'est que nous prenons au sérieux le statut qu'il a d'être hors symbolique, c'est-à-dire réel. Qu'est-ce que ça veut dire? Ca veut dire un réel *sans* concept. Nous ne traitons pas le nom de l'objet *a* comme un concept. C'est pourquoi Lacan peut dire du désir que c'est notre être *sans* essence. C'est pourquoi cet objet ne répond pas aux réquisits minimaux d'une ontologie. Le sujet en question ne répond pas au principe d'identité, pas plus que l'objet ici ne répond au principe de raison. Ce que nous exploitons, c'est ce que Hegel devait conserver dans son système, à savoir la place de la contingence rémanente.

Je pourrais, pour finir, introduire un couple de concept du Moyen Age, à savoir la quiddité et la quoddité. La quiddité, c'est ce qui est l'ensemble des propriétés essentielles de l'objet, c'est-à-dire son essence. La quoddité, c'est ce qui reste de l'objet quand on en a soustrait sa quiddité, c'est-à-dire qu'il y a, et c'est tout. L'ensemble de ce dont peut être qualifié l'objet est du registre de la quiddité. C'est ce qu'on peut en dire, c'est ce qui du dire peut se poser sur l'objet. Mais il y a autre chose qui s'isole et qui n'est précisément rien de plus qu'un *il y a*, qu'un *il y a là,* sans qu'on puisse dire ce que c'est. On peut dire simplement que c'est. C'est précisément cela, ce *quod* : que c'est, et non pas ce que c'est. Il vous est déjà certainement apparu que l'objet *a* est cette présence sans quiddité. L'objet *a*, c'est le *quod*.

Je m’arrête ici et je continuerai la prochaine fois à vous situer ce *quod*.

VIII – *15 janvier 1986*

Je ne sais pas ce que j'ai mais, c'est un fait chaque fois que je me présente à l'entrée de ce bâtiment dont l'accès est fermé aux voitures par une petite barrière, on ne me reconnaît pas. Je me présente là pourtant depuis longtemps et il faut cependant qu'à chaque fois je force l'entrée, que je montre patte blanche. Je dois dire qu'aujourd'hui, ça a atteint un sommet dans la grossièreté.

Je me suis demandé ce qui tout de même, là, fait barrière. Je pourrais être tenté de penser que c'est de l'ordre de ce *quod* sur lequel j'ai terminé la dernière fois, ce *quod* qui est de l'ordre de ce qui n'a pas de forme et que par là on ne peut pas reconnaître. Mais enfin, je ne vais pas m'identifier à cette fonction, et je vais commencer par parler de ce qui ne peut pas se dire, avant d'en venir éventuellement à ce qui ne peut pas se reconnaître.

On m'a demandé, dimanche, de dire un mot sur comment lire Freud et Lacan. J'ai laissé de côté la question de comment lire Freud. Je me suis contenté de dire qu'il fallait le lire à partir de Lacan, qu'il me semblait tout à fait vain de vouloir aujourd'hui entretenir un rapport direct avec l'œuvre de Freud, et que les choses étant ce qu'elles sont, il n'y avait pas à dissimuler qu'on se fondait de la nouvelle alliance avec la découverte freudienne que Lacan a instaurée.

Pour ce qui est de Lacan, je n'ai pu développer qu'à partir du principe qui peut se résumer dans la formule de *lire Lacan contre Lacan*. Ça suppose que l'on traite Lacan comme il l'a demandé dans son enseignement, à savoir comme un sujet divisé et non pas comme un auteur qui sait et maîtrise ce qu'il dit. On va en avoir aujourd'hui un exemple.

Ce *Lacan contre Lacan* ne se réduit pas à épeler chronologiquement son enseignement, mais à isoler des fondements logiques, voire des impasses qui sont chaque fois le ressort de ce développement. Ce sont des impasses qui sont chaque fois surmontées, mais qui se déplacent et qui, à cet égard, sont constitutives de l'expérience analytique, pour autant que cet enseignement, à force, s'est montré identique à ce dont il parle. C'est la définition que Lacan donnait naguère de la parole vraie. Elle est valable, me semble-t-il, pour un enseignement en tant que créateur, créateur de ce dont il parle. C'est ce qui fait que quand ça vaut, c'est la chose même qui parle.

C'est vrai pour tout enseignement. C'est le principe régulateur que l'on doit poser, dès lors qu'il n'y a pas de métalangage, qu'on ne parle pas de l'extérieur de la chose ou en la surplombant, mais que ce qu'on dit en fait partie. Même si dans d'autres champs, on peut discuter cette validité du principe qu'il n'y a pas de métalangage, on ne peut pas la mettre en question quant à l'expérience analytique et agissant de ce que dit l'analysant. En effet, même s'il tente de réfléchir à ce qu'il a dit, il n'en est nullement extérieur. Il ne fait que prendre la suite.

S'il convient de rappeler qu'il n'y a pas de métalangage, c'est avant tout à l'analyste, afin qu'il ne prenne pas ce qu'il peut formuler comme interprétation, pour une maîtrise en position de métalangage. Là, l'écart de l'énonciation pourrait pourtant le faire croire. On pourrait croire qu'une interprétation porte de l'extérieur sur l'énoncé de l'Autre qui parle. Il est essentiel - nous y viendrons - de ne pas poser l'interprétation comme le métalangage du désir. La position juste de l'interprétation, c'est une position d'extimité par rapport à ce que dit le sujet analysant, et non pas une position d'extériorité ou de surplomb.

La fois dernière, j'ai évoqué l'articulation de la chose et du champ à propos de ce monumental volume sur la prochaine Rencontre, volume dont la massivité a surpris tous ceux qui l'ont reçu. J'avais mis en question cette articulation, parce que cet objet nous présentifiait la difficulté qu'il y a à ce que dans la psychanalyse, le champ soit une instance du collectif et que le rapport à la chose soit toujours celui d'une solitude subjective.

On sait que si un champ peut être scientifique, c'est à la mesure de la suture du sujet qui s'y accomplit, à la mesure que le sujet puisse ne pas être partie prenante en tant qu'il opère - qu'il opère par ailleurs à ses dépens. C'est ce qui fait un champ scientifique. Ce qui fait un champ scientifique n'est à proprement parler nommable d'aucun nom propre, et cela à la différence de ce champ que nous sommes bien obligés encore d'appeler freudien.

La question est donc posée de ce qui pourrait tenir lieu, pour le champ freudien, de la suture du sujet, et qui permettrait qu'on puisse valablement parler d'un champ sans que le sujet y soit suturé. Il ne suffit pas de simuler la forme logique au savoir scientifique pour que ce savoir où le sujet est partie prenante ait un statut scientifique. On peut faire semblant. Le semblant, certes, a son poids. Il faut admettre là son statut, et Lacan, en dépit de ses mathèmes, ne le niait nullement.

Qu'est-ce qui pourrait donc légitimer que ce discours fait un champ sans suture du sujet ? J'ai dit que c'était la passe - la passe qui accomplit non pas une suture du sujet, mais une destitution du sujet et qui donne accès à ce champ comme instance du collectif par le biais de la traversée du fantasme, c'est-à-dire par le biais d'un dénouage, d'un dénouement du rapport pathétique à la jouissance. Un rapport pathétique, c'est-à-dire un rapport dont le sujet est affecté solitairement.

Ça pourrait être considéré comme un mystère, un mystère qui fait que la chose peut être mise en fonction comme la cause d'un désir du champ, la cause d'un désir qui est véhiculé dans un champ. En ce qui concerne le champ freudien, ce désir s'appelle le désir de l'analyste. Par quel schématisme, par quelle réflexion, la chose, avec quoi chacun entretient un rapport solitaire, peut-

elle venir à fonctionner comme la cause du désir de l'analyste ? Il y aurait là comme un mystère caché dans les profondeurs de l'âme humaine.

Il y a pourtant le point de repère que nous donne la passe, et qui devrait être ce qui ouvre la voie du pathème au mathème - le mathème étant ce qui est transmissible intégralement et supposé enseignable à tous. C'est dire que cette question continue de nous installer là où nous posons notre question de cette année, à savoir celle du sujet entre l'Autre et l'objet a :

$$\begin{array}{ccc} A & & a \\ & \wedge & \\ & \$ & \end{array}$$

Revenons à ce qui ne peut pas se dire. Par rapport à la masse de ce qui se dit et qui est présentifiée par cet ouvrage sur la Rencontre, j'ai la dernière fois évoqué ce qui nous donnait un petit peu de respiration. C'est une sécurité, un soulagement pour chacun d'avoir une pensée pour ce qui ne peut pas se dire. C'est un soulagement quand on se trouve un peu accablé par la masse de ce qui se dit. Je vous conseille ce recours pour ces moments où vous pouvez vous trouver dans un *à quoi bon* par rapport à une cacophonie assourdissante, cacophonie à laquelle je peux moi-même aussi bien contribuer. Eh bien, dans ces cas-là, ayons une pensée pour ce qui ne peut pas se dire. Ça nous aide à dévaloriser ce qui se dit. Il ne faut pas non plus en abuser.

Je signalerai ce moment où Lacan lui-même trouve ce recours par rapport à ce que lui-même a dit. En effet, la masse de ce qu'on a déjà dit, quand on dit beaucoup, ça peut peser sur vous. C'est même là qu'on en sent vraiment le poids. Quand il s'agit de la masse de ce que l'Autre a dit, on peut encore s'en alléger. Mais quand il s'agit de la masse de ce qu'on a dit soi-même, on est beaucoup plus encombré.

Puisque nous prenons comme point d'Archimède ce qui ne peut pas se dire, il faut déjà constater le paradoxe qu'il y a à le dire. En soi-même l'expression est paradoxale, puisque de cette façon là, ce qui ne peut pas se dire, je le dis quand même et le définis ainsi. On pourrait même penser qu'il y a là un effet de métalangage. D'un langage L2, on parvient à situer ce que Ll ne parvient pas à dire. Mais nous n'avons pas cette commodité pour dénouer le paradoxe, si nous partons du fait qu'il n'y a pas de métalangage, comme nous y oblige l'expérience analytique. C'est là qu'on on peut appeler un *quod* ce qui ne peut pas se dire, un *quod* sans quiddité, un *il y a* qui serait un des noms du non-savoir, s'il est vrai qu'il n'y a de savoir que des quiddités. Un *quod*, c'est-à-dire un *je ne sais quoi*.

La dernière fois, à peine avais-je terminé en faisant une chute sur ce *quod*, que quelqu'un, à la sortie, m'avait dit : *Oui, Jankélévitch*! En effet c'est exact : il a fait du *quod* le principe de sa philosophie, de sa morale.

À cet égard, c'est un auteur qui est tout a fait digne de la question. Ce *quod*, il en a même fait le principe d'une philosophie tout entière morale, qui pour cette raison n'a rien d'une épistémologie, et qui vise à rappeler par rapport à tout ordre des raisons, ce qu'il y a d'un tout autre ordre, ce qu'il y a d'a-conceptuel.

À l'occasion, Jankélévitch il appelle ça *le charme*, le charme comme ce qui échappe à l'ordre des raisons. Le charme, voire la charité en tant qu'elle est par exemple distincte de la justice. La charité ne donne pas ses raisons. On peut rendre la justice mais on n'a pas à rendre la charité par un exposé des motifs qui se diraient en un *donner raison* ou un *donner tort*. À l'occasion, la charité va même contre toutes les raisons. C'est même par là qu'elle se distingue. Elle implique que ce qui serait une bonne raison de ne pas faire, devienne au contraire une raison pour faire. Un *malgré* s'inverse en un *parce que*. C'est inclus dans ce *quod*. L'inversion de l'obstacle en moyen, c'est aussi ce qui fonde l'opposition de la légitimité et de la légalité.

Jankélévitch a monnayé cet aperçu dans un *Traité des vertus* qui est tout entier comme une table double. D'un côté, il y a le *bien se conduire selon les raisons*, et de l'autre côté, il y a les vertus où dans chacune est présent un *quod*, un *je ne sais quoi* hors mesure. C'est tout à fait suggestif. Dans l'expérience, ça se fonde sur une discontinuité radicale. Ça ouvre un espace ou le principe de raison défaille. La charité, par exemple, ne peut s'épanouir qu'à la condition d'être sans pourquoi, comme la rose, et même d'être contre les pourquoi, d'être là parce que c'est là, ne trouvant d'autres ressources qu'une tautologie. La tautologie est ce à quoi on a recours dans l'ordre du discours quand on essaye de saisir ce qui échappe aux qualificatifs, c'est-à-dire aux quiddités.

Pourtant, ce n'est pas là notre éthique. On le voit bien s'agissant justement de la question de l'amour. En définitive, cette morale, c'est une morale de l'amour, d'un pur amour. Elle rappelle, bien sûr, le sans-raison de l'amour, et même l'anti-raison de l'amour - amour qui n'émerge que par une sorte d'inspiration. L'amour : enfant de Bohème. On dit ça pour évoquer quoi ? Pour évoquer la contingence, contingence que Lacan traduit en langue logique par la contingence de l'amour.

Certes, l'amour, quand on le saisit ainsi, ça implique que ça ne progresse pas, que ça ne naît pas petit à petit. C'est cela l'accent qu'implique ce *quod* : on n'est pas dans l'ordre du petit à petit mais dans celui du tout à coup, de la surprise qui est la modalité temporelle de la discontinuité. Surprise instantanée.

À cet égard, il n'y a nul apprentissage, nulle progression, mais un seul degré, à savoir le maximum, sans réserve et tout de suite. C'est d'ailleurs ce qui justifie qu'on puisse employer l'adjectif *pur*. On dit bien que ce n'est pas un mixte, que ce n'est pas quelque chose qui s'obtient par un lent dégagement d'une gangue. Ce n'est pas une induction mais une révélation. On dira, par exemple, que l'amour commence par lui-même. C'est ce que dit Jankélévitch.

Évidemment, nous, nous ne pouvons pas dire de l'amour qu'il commence par lui-même. Nous, c'est à propos de l'analyste que nous pouvons dire qu'il n'y a pas d'apprentissage, de progression et de petit à petit. De l'analyste, il y en a tout d'un coup. C'est en ce sens que Lacan pouvait dire qu'il n'y a pas de formation de l'analyste mais des formations de l'inconscient, lesquelles sont de l'ordre du *tout d'un coup patatras* ! 1 Il ne s'agit pas de formations avec le rapport à la forme, qui est pourtant là présente dans le mot lui-même. Ce qui est là en question n'est pas une forme, mais bien une certaine fonction de l'in-forme.

Si d'un côté il y a apprentissage, accumulation de savoir, de l'autre côté - et la question est de leur articulation - il y a ce savoir de la passe qui est révélation, c'est-à-dire qui pose la question de savoir à qui ce savoir est acquis, à quel particulier, particulier que ce savoir précisément fait changer, c'est-à-dire - puisque Lacan emploie le terme, pourquoi reculer ? - fait renaître. Dès lors, il n'y a que l'analyste qui puisse s'autoriser à être analyste. Nous, nous ne disons pas que l'amour commence par lui-même, nous disons que l'analyste ne s'autorise que de lui-même - formule qui ne vaut que pour l'analyste, c'est-à-dire une fois qu'il y a l'analyste. Une fois qu'il y a l'analyste, il ne peut s'autoriser de l'Autre. Une fois qu'il y a de l'analyste, qui surgit du coté de petit *a*, il ne peut s'autoriser de l'Autre qui, en définitive, valide toujours l'identification.

Mais le *quod* est justement rebelle à l'identification. Il n'y a de l'analyste qu'une fois que l'Autre comme sujet supposé savoir a révélé sa faille. Il faudra savoir ce que ça veut dire. Ce n'est pas seulement qu'on lui dé-suppose le savoir, ça serait trop facile. À l'occasion, c'est d'entrée de jeu, et constant.

Que l'Autre supposé savoir soit une illusion induite, c'est ce qui a droite de cette formule - $ entre grand A et petit *a* - ouvre ce qu'on pourrait appeler le cynisme de la jouissance. À l'occasion, on pense que c'est cela le fin mot de l'analyse. On fait du cynisme de la jouissance, la conclusion de l'expérience analytique, et on croit y remédier en faisant de la sublimation ce qui devrait se conclure de l'expérience analytique. Ça pourrait être un titre : *Entre cynisme et sublimation*.

Conclure par le cynisme de la jouissance, je l'ai entendu dimanche, de la part de quelqu'un disant : *Quand on est dans l'expérience analytique, comment peut-on s'occuper encore de littérature* ! Il témoignait que l'expérience analytique l'en avait dégoûté. Je lui ai répondu que pour moi c'était tout le contraire. C'est là qu'on saisit la valeur de la formule de Lacan, à savoir que « *la psychanalyse, les canailles ça les rend bêtes* ». Le cynisme de la jouissance, c'est certes, une certaine canaillerie, mais quand ça vient sur le fond d'une canaillerie native, ça fait oublier en quel sens il y a tout de même l'Autre.

La canaille bête, nous en avons des exemplaires parmi les analystes. C'est une typologie clinique. Ça conduit la canaille bête à afficher son chacun pour soi. C'est la leçon qui est alors tirée de l'expérience analytique. Ça s'arrête à avoir saisi ce que j'appelais la solitude subjective du rapport à la chose. Une fois passé l'émerveillement d'avoir vérifié sa canaillerie sur le mode de la solitude subjective par rapport à la chose, ça donne un affichage naïf du *chacun pour soi* qui laisse le *Dieu pour tous* se perdre du côté du sujet supposé savoir qui a révélé sa faille.

La bêtise se voit à ce que ça ne marche pas comme ça. Le *chacun pour soi* mis en bannière, ça ne provoque pas aussitôt un applaudissement général. Ça apparaît comme une injustice à la bêtise. Ce n'en est par une, car la mise en fonction de la chose comme cause d'un désir de champ, c'est autrement plus calé. La voie de retour vers l'Autre, expérience faite de sa faille, c'est autrement plus calé. Le cynisme de la jouissance, c'est une bêtise s'il y a arrêt sur le fantasme.

Il peut sembler qu'il y a un réalisme de la jouissance, et que, du côté de l'Autre, c'est un idéalisme, voire un fanatisme collectif. Pourtant ce n'est pas exact, et c'est bien là que le mot de bêtise vient à sa place. C'est un idéalisme de penser qu'afficher le *chacun pour soi* comme la vérité dernière est compatible avec l'acte. Ça ne l'est pas. C'est un idéalisme parce que c'est se révéler naïvement comme la dupe de son fantasme. La bêtise, c'est de croire que de son fantasme, on peut faire l'ordre du monde.

Entre cynisme et sublimation, je dirai qu'il faut d'abord, s'apercevoir que le cynisme est toujours la condition de la sublimation, même s'il est le destructeur des semblants de la sublimation, et ce depuis l'origine du terme. Le cynisme dissout les semblants. C'est sa pertinence. Mais il est aussi bien la condition de la sublimation, c'est-à-dire de la création dans l'ordre signifiant, une création qui suppose la faille du sujet supposé savoir – sans quoi, à quoi bon ? C'est bien ce que le cynisme devrait apprendre et ne pas négliger quand il pense pouvoir se régler sur ce reste.

En effet, il n'est pas moins vrai qu'il y a de l'Un. *Y a d'l'Un*, comme le syncopait Lacan. Il n'y a pas seulement le *quod* particulier à chacun, il y a de L'un. Nous ne disons pas encore que c'est de l'universel ou de l'univers, mais nous disons tout de même qu'il y a de l'Un. C'est ce qui empêche de penser que le signifiant n'est qu'illusion, même si l'Autre comme consistance l'est. Dire qu'il y a de l'Un, ce n'est pas dire qu'il y a de l'Autre. En dépit que nous ne disons pas *il y a* pour l'Autre, et que nous considérons que son existence est mise en question dans la passe, on ne peut pas en

conclure que le signifiant s'évacue du même mouvement. C'est pour cela que Lacan maintient son *Y a d'l'Un*. Il y a de l'Un, y compris en manque d'Autre.

Il s'agit de trouver l'articulation qui convient entre cynisme et sublimation, et pas seulement en touchant, d'un côté, le cynisme, et en étant animé, de l'autre côté, du désir éperdu d'être par exemple un écrivain - ce qui signe toujours pour un analyste que ce sujet erre. Je ne sais pas si je dois considérer cela comme une digression, mais c'est pourtant bien dans le fil de la formule.

L'amour ne commence pas à partir de lui-même, sinon il n'y aurait pas de psychanalyse. Pour nous, il commence à partir et sur le pivot du sujet supposé savoir. Il commence du côté de l'Autre. La guise première comme savoir supposé, c'est la guise première de ce petit *a* qui d'abord se révèle du côté de l'Autre, comme imputé à l'Autre. C'est l'exemple, le paradigme d'Alcibiade. Lui, il ne dit pas que l'amour ne commence que par lui-même. Au contraire, il met tout l'accent sur la raison de son amour et non pas sur son sans-raison.

Sans doute l'amour ne s'adresse-t-il qu'aux semblants, mais le savoir y est bien en question. Le savoir est en question dans l'amour. Je dis qu'il y est en question parce que l'expérience prouve que l'amour peut à l'occasion être fondé - ce n est pas impossible - sur une dé-supposition du savoir chez le partenaire. Il se pourrait bien que l'amour exige un partenaire bête. Ça pourrait être une des conditions le l'amour. Ce que j'ai dit tout à l'heure sur la canaille bête, ça n'empêche nullement qu'une canaille bête soit aimée. Heureusement pour elle. Peut-être même que ça a un attrait spécial. On en a des exemples. C'est un thème littéraire.

Il faut même s'apercevoir qu'on a voulu en faire une règle. On a voulu faire une règle du *Tais toi! Tais-toi pour que tu sois toi, toi que j'aime*. Si on a été si vigilant en ce qui concerne l'éducation des filles, et spécialement à la leur refuser - à leur refuser de se placer du côté de l'Autre du savoir -, c'est peut-être parce qu'on avait l'idée que les éduquer, ça pourrait les rendre moins désirables. On a supposé que se taire pourrait rendre belle.

C'est d'ailleurs une leçon que l'analyste a retenue. On peut, bien sûr, lui faire le crédit d'être très intelligent, mais si à l'occasion on le suppose bête et ignare, ça ne fait pas forcément obstacle à l'expérience analytique. Ça ne fait pas obstacle, puisque, d'une certaine façon, c'est vrai qu'il l'est. Il est ignare sur ce qui compte vraiment et ceci en ne s'immisçant pas dans le rapport pathétique et solitaire à la chose. Bien sûr, il s'y immisce d'une certaine manière, mais il ne sait tout de même pas de quoi il s'agit. Il est donc toujours légitime, quelles que soient les aises qu'on peut lui supposer avec le savoir, de penser qu'il défaille sur ce qui ne peut se dire. C'est d'ailleurs parce que là il ne sait pas, que la prudence veut qu'il se taise, sauf quand il peut penser pouvoir désigner, indexer ce qui ne peut se dire.

La solution si élégante de Lacan, c'est de poser, de ce partenaire bête qu'est l'analyste, qu'il vise à se confondre comme tel avec ce qui ne peut se dire. Lorsqu'on lui dira adieu, on commencera alors son deuil de ce qui ne peut se dire. On le lui laissera, et comme on le laisse en même temps, on peut dire qu'on laisse en lui ce qui reste de ne pouvoir se dire. Certes remarquons-le, pour que ça se passe, il faut qu'on lui parle. En fait, on fait toujours la cour à celui qui doit se taire, à celui qui devrait se taire. Je dis *devrais* parce qu'il parle toujours trop, bien sûr.

Cela nous ramené, une fois de plus, à ce terme de petit *a* dont Lacan a dit ce qui ne peut se dire. Il y a là un semblant de métalangage, puisque pour faire ça, il a eu recours à l'écrit. L'écrit c'est ce qu'on a trouvé de mieux pour faire comme s'il y avait du métalangage. Là, on sort de la parole. Ça ne veut dire pour autant que l'on sort des effets de langage. Par le biais de ce clivage dans le champ du langage, de ce clivage entre le champ de la parole et la fonction de l'écrit, on arrive à simuler le métalangage.

Il y a quelque chose d'important, d'essentiel à propos de ce qui ne peut pas se dire, et sans quoi on en viendrait à faire ses révérences à ce qui ne peut pas se dire. On pourrait adorer ce qui ne peut se dire. L'amour y porte. Ce quelque chose d'important, c'est de saisir que le *ce qui ne peut se dire* n'est pas infra, n'est pas d'avant le langage. Sinon il ne resterait plus qu'à chatouiller tout le monde d'une référence à un vécu comme tel insaisissable et où serait gisante la vérité dernière.

Ce *ce qui ne peut pas se dire* n'est nullement d'avant le langage. Le vécu, on n'a pas à s'en occuper. On n'y a accès que de ce qui se dit. C'est dire que ce *ce qui ne peut pas se dire*, ce c. q. n. p. s. d., il est relatif au dire. Il est même postérieur au dire. C'est en cela qu'il peut être identifié comme la vérité. La vérité, c'est ce qui ne peut se dire. C'est bien là poser le *ce qui ne peut pas se dire* comme un effet. Non pas comme quelque chose de préalable, mais comme quelque chose de successif. C'est un effet, un effet qui suit de ce qui se dit. Par là, bien sûr, il se réforme. On le voit dans l'expérience analytique. Le sujet nous le confie lui-même : il n'arrivait pas à le dire, et maintenant il le peut. Ce pouvoir dire est donc variable et varie selon ce qui s'est dit, selon la masse de ce qui s'est dit.

Ça suit de ce qui se dit, mais c'est même central à ce qui se dit. Par là, on ne peut pas situer ce qui ne peut se dire sans faire mathème de l'extime. En effet, petit *a* nomme ce qui ne peut se dire, mais il le nomme comme produit et non comme effet de l'Autre. La question se pose alors de savoir comment se rapporte l'effet au produit, comment ce qui ne peut se dire comme effet de vérité se rapporte à ce qui ne peut se dire comme produit ou comme chute.

Lacan en propose une formule approchée quand il essaye de préciser comment la vérité touche au réel, comment est-ce que l'effet vire au produit. À cet égard, ce qui indexe tous les effets

de vérité qui se produisent dans une analyse, c'est petit *a*. C'est même en quoi l'on peut dire que l'interprétation porte sur la cause du désir. Ce n'est possible qu'à la condition que l'effet de vérité puisse par un biais toucher au réel. Petit *a* est comme la raison de cet effet dé vérité.

Mais même cette formule de Lacan ne nous dispense pas de penser ce que ça a d'exorbitant. D'ailleurs, Lacan ne s'en est nullement dispensé. Ce qu'il y a d'exorbitant c'est de connecter, et comme en court-circuit, l'effet de vérité et petit *a* comme produit, comme reste qui a quelque chose de corporel. En effet, nous n'idéalisons nullement ici le désir. Nous ne le rapportons pas simplement à l'Autre. Si on dit seulement que le désir c'est le désir de l'Autre, il s'agit d'un idéalisme. Au contraire, à ce désir comme désir de l'Autre, nous restituons la fonction de la cause qui n'est nullement idéale. C'est une cause que l'expérience accumulée des analystes permet de présumer, dans toute analyse, comme étant corporelle, ou du moins prélevée sur le corps. La question de la connexion se repose donc ici, la connexion - serait-elle à la limite - entre ces effets de vérité et ce que Lacan appelle à l'occasion une *contingence corporelle*. Je reviendrai sur cette contingence corporelle.

L'expérience des analystes, c'est celle qui a permis de mettre l'objet oral et l'objet anal en fonction dans la jouissance, ainsi que l'objet vocal et l'objet scopique que Lacan a ajoutés. Comprenez que ça oblige, d'un côté, à matérialiser quelque peu l'effet de vérité, et de l'autre côté, à incorporaliser ce produit, cette cause, de telle sorte que le corporel prenne là les accents de l'incorporel.

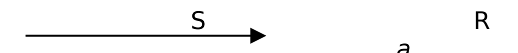
Il y a une expression de Lacan qui incarne ce paradoxe. Cet objet *a*, objet non signifiant, produit et non effet, prélevé sur le corps et apparemment pas sur le savoir, il le qualifie de *consistance logique*, là où tout le conduirait à le qualifier de consistance corporelle. Nous retrouvons là, au plus près, l'articulation difficile, en impasse, des effets de vérité dépendant de l'Autre et de petit *a* comme produit prélevé sur le corps - produit prélevé sur le corps mais que Lacan n'hésite pas à qualifier de consistance logique. C'est un scandale mais ça nous met devant quoi nous sommes conduits pour arriver à saisir le ressort de l'expérience analytique.

Nous sommes suffisamment avancés pour nous apercevoir que le *ce qui ne peut pas se dire*, nous n'en n'avons pas un seul mais deux. Nous en avons deux : la vérité et petit a. Il y a déjà un énorme bénéfice à en avoir deux. Ça dissipe un petit peu la fascination qu'on pourrait avoir pour ce trou dans le discours. Lacan, a l'occasion, il se met du côté des mystiques, mais enfin, ce n'est pas tout Lacan qui est de ce côté-là. Il y a là une imagination avec laquelle Lacan prend ses distances, quand il dit que c'est de cette imagination d'un trou dans le discours que la mystique a fait un indicible. Par là, elle a bien témoigné de son épreuve. Elle a témoigné du pathème. Elle a témoigné du pathème de cette imagination, alors que l'analyse - c'est sa conquête - en a fait mathème, c'est-à-dire en a permis une transmission intégrale, voire enseignable à tous.

À cet égard, le progrès de cette conquête tient aux lettres dont Lacan a affecté ce qui ne peut se dire. J'ai évoqué petit *a*, mais je crois que l'on peut aussi décliner les trois lettres qui écrivent ce *ce qui ne peut pas se dire*. Ces trois lettres, les voici: S(A barré), *a*, Φ. Ce sont trois lettres que Lacan met en série dans le chapitre VIII de son Séminaire *Encore*. Elles ont à nous intéresser ici, parce qu'elles sont dans ce chapitre, et de façon patente, conjointes à un schéma d'extimité de la jouissance. Je ne pouvais pas ne pas y venir.

Il y a donc là trois écritures pour ce qui ne peut pas se dire. Je vais d'abord retenir le principe selon lequel Lacan rend compte et ordonne ces trois écritures. On peut dire qu'il les ordonne après coup, puisqu'il n'y a pas du tout une structure apparente ni même construite quand il délivre ces trois petites lettres. C'est un ordre d'après-coup, et il s'agit de saisir le principe qui permet de les décliner.

Ces trois lettres sont trois modes de désigner ce qui ne peut se dire, et Lacan les ordonne aux trois dimensions du symbolique, de l'imaginaire et du réel. C'est devenu une routine chez nous que d'indexer trois termes avec ces trois dimensions. Mais là, si Lacan a recours à la tripartition du symbolique, du réel et de l'imaginaire pour situer ces trois lettres, ce n'est pas par une application univoque qui consisterait à dire que S(A barré) est de l'ordre du symbolique, petit *a* de l'ordre du réel et grand phi de l'ordre de l'imaginaire. Ce qui au niveau de la méthode est remarquable, c'est qu'il situe ces termes *entre* deux dimensions, sur le chemin de l'une à l'autre. Par exemple, il situe petit *a* entre le symbolique et le réel. De plus, c'est un *entre* orienté et qui est en lui-même assez suggestif. Lacan situe petit *a* sur le chemin du symbolique au réel :



Ce n'est pas ainsi que nous le manions d'habitude, puisque nous nous contentons de petit *a* comme réel. Je ne dis pas que nous avons tort, je note que ce qui est là suggestif dans cette façon de situer petit *a*, c'est que ça fait bien voir la contorsion qui est celle du symbolique pour parvenir a désigner le réel.

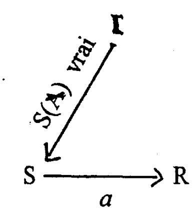
Petit *a*, là, dans le paradoxe qu'il incarne, il est à la place de dire ce qui ne peut pas se dire. Il se rencontre là comme fonction, mais comme fonction de quoi ? D'un côté, comme effort du symbolique pour maîtriser le réel en le nommant, mais aussi bien, d'un autre côté, comme

vacillation, voire comme évanouissement du symbolique - vacillation qui laisse entrevoir, sur le chemin d'une traversée, le réel que couvrait le fantasme.

Ça permet de saisir le paradoxe qu'il y a à ce que l'analyste puisse mettre ce petit *a* à la place du semblant. En effet, si on reste sur la définition de petit *a* comme réel, on ne comprend pas comment il est concevable que ce petit *a* vienne à la place du semblant. Ici, quand on le localise ainsi, petit *a*, n'est qu'un semblant d'être. Ce n'est pas à proprement parler un être. Là, ce n'est évidemment pas le *quod* de Jankélévitch. C'est en soi-même un semblant d'être. Petit *a* n'est pas purement et simplement une consistance ontique. S'il y a de l'ontique - à différencier de l'ontologie -, c'est au niveau de la jouissance et pas au niveau de petit *a*. C'est le même processus qui consiste à manier la Chose sous les espèces de l'objet *a*.

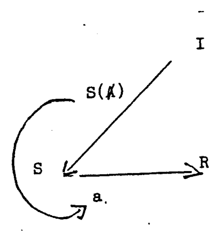
Même si, dans *Encore* Lacan distingue la jouissance et petit *a*, il sera par la suite, et dans le même mouvement, conduit à ré-indexer jouissance et petit *a*. Mais ça supposera une disjonction, qui est énorme, dans la jouissance même, une disjonction entre jouissance phallique et jouissance de l'Autre. Je dirai simplement que situer petit *a* ainsi, c'est-à-dire distinct d'un *quod* qui serait pur être sans essence, ça fait saisir en quoi il est susceptible d'être mis à la place du semblant. Petit *a*, c'est déjà un semblant, mais il faut encore voir pourquoi. Même comme produit, c'est une consistance logique, c'est-à-dire une consistance qui procède tout de même du symbolique.

Nous observons pourtant, dans ce schématisme même, qu'il est distingué de la fonction du vrai. En effet, sur le schéma, Lacan écrit S(A barré) et la fonction du vrai sur le chemin de l'imaginaire au symbolique :



Cette localisation à cette place est très singulière. En quoi ce S(A barré) s'obtient-il obtient-il sur ce chemin de l'imaginaire au symbolique ? Ça indique, me semble-t-il, un certain chemin d'apurement de l'imaginaire, ça indique un apurement de l'imaginaire qui s'obtient de l'expérience analytique, c'est-à-dire de l'injonction d'avoir à tout dire. On saisit ce qu'a d'imaginaire l'impératif analytique comme tel. Tout dire ! Ce *tout dire*, ce *dire toute la vérité*, c'est sur le chemin qu'il commande que s'obtient l'impossible de dire la vérité, que s'obtient ce S(A barré), signifiant d'un manque dans l'Autre.

C'est d'un mouvement qui prend son départ de l'imaginaire et qui conduit à ce que veut dire S(A barré), à savoir qu'il n'y a pas d'Autre qui tienne et que l'Autre manque - au double sens que l'Autre a un manque et qu'il n'y a pas d'Autre -, c'est donc d'arriver à ce point de S(A barré), qu'on peut arriver à celui-ci qui est petit *a*. Nous passons du point des effets de vérité au produit de l'Autre :



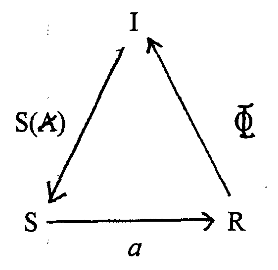
Au fond, l'effet de vérité majeur, c'est S(A barré), c'est l'impossible de dire tout le vrai. Nous pouvons évoquer cette conversion de S(A barré) en $. J'ai déjà fait valoir en quel sens ces écritures pouvaient se convertir l'une dans l'autre. Cet impossible de dire tout le vrai est équivalent au sujet comme pur clivage.

C'est sur le chemin de l'imaginaire au symbolique que l'on peut écrire ce qui s'appelle la formalisation. Qu'est-ce que c'est la formalisation ? Une formalisation, ça prend bien son point de départ de l'imaginaire. À l'occasion, ça prend son point de départ des mots communs, et puis ça les indexe de telle sorte que ce qui en est structure symbolique apparaît comme structure formelle. En tout cas, la formalisation suppose bien quelque chose d'antérieur qui se formalise. À cet égard, une formalisation va le I à S.

C'est ainsi que peut se traduire une analyse : elle est une formalisation. Des formules en émergent chez l'analysant, des formules qui évidemment empruntent au langage commun. Enfin, commun... il arrive que l'on fasse des analyses dans un langage qui n'est pas la langue maternelle.

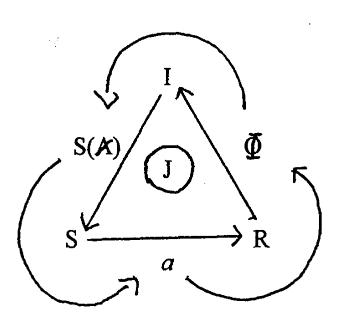
Ce n'est d'ailleurs pas toujours un inconvénient, ça réalise déjà une sorte de formalisation. Mais même quand c'est dit dans un langage commun, il faut voir que, petit à petit, le langage lui-même change de valeur et tend à se formaliser. Des mots, des formules émergent, prennent une certaine consistance, et cette consistance même est une formalisation. Ça peut même prendre la forme d'émergences de formules mathématiques, d'une introduction de langues mortes, formelles, c'est-à-dire de langues qui ne se parlent pas et qui, à l'âge où nous sommes, je veux dire celui de la science, ont une certaine prégnance.

Finissons en traçant le dernier côté de ce triangle:

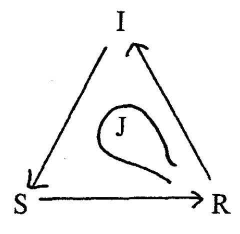


Curieusement le symbole que Lacan affecte à ce côté, c'est le symbole phallique. Le symbole phallique, c'est pourtant très bien l'un des noms de ce qui ne peut se dire. Dans les Mystères antiques, c'était précisément le symbole qui, au comble de ce qui était l'initiation, était à proprement parler révélé, révélé hors discours, révélé dans sa forme. En situant cette fonction phallique sur le chemin du réel à l'imaginaire, le rappel est fait qu'il s'agit d'un signifiant imaginaire, c'est-à-dire d'un certain habillement de petit *a* qui, lui, est informe. Ce signifiant imaginaire rend présentable cet informe même. C'est dans la psychanalyse, le principe même de ce qu'on a appelé le narcissisme : il faut que petit *a* soit habillé. J'oserai dire que s'il ne l'est pas, on s'en formalise.

Il faut maintenant que je rappelle ce qui, par rapport à ces termes, fait leur gravitation.



Ce qui fait leur gravitation, Lacan, sur ce schéma, l'écrit à une place d'extimité, et d'autant plus que là ce grand J n'est que l'initiale d'un mot du langage commun. La jouissance se trouve ici placée à l'extimité de la gravitation des différents termes. Ce n'est pas un schéma formidable. D'ailleurs, Lacan l'a laissé derrière lui. Il n'est pas formidable parce que cette jouissance, il faut bien qu'il la raccorde au réel, ça lui fait alors dessiner une chose en forme de poche qui est justement la vacuole de la jouissance, et dont il faut bien dire que ça ne fait pas très propre :

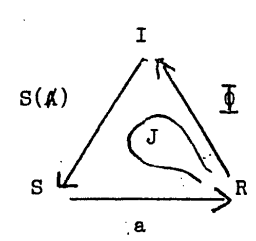


On peut dire que c'est spécialement convenable pour montrer là une certaine défaillance du mathème, mais enfin, ça cesse d'être maniable, ça n'a pas, bien sûr, échappé à Lacan. Je dis bien sûr puisque nous lui faisons le crédit de savoir comment il construisait ses schémas.

Ayant fait ce schéma, il considère qu'il a apporté les termes de S(A barré), de grand phi et de petit *a* sous un « *angle dépréciatif* ». J'ajouterai : dépréciatif au regard de la jouissance ici extime.

Eh bien, la fois prochaine, je repartirai de ces trois termes qui gravitent autour de la jouissance, et j'essayerai d'articuler l'inconsistance de l'Autre à la consistance de l'objet. J'amènerai pour ça un mathème qui est, je crois, utilisable.

IX – *22 janvier 1986*.



Nous allons aujourd'hui avancer dans le sujet de l'extimité qui fait notre titre de cette année, à savoir l'extimité de la jouissance qui se situe dans la position de vacuole dans ce schéma triangulaire.

Cette vacuole est figurée dans ce schéma par quelque chose qu’on n'appellera pas une excroissance puisqu'il s'agit si l'on peut dire, d'une excroissance poussant à l'intérieur et qui détonne par sa forme approximative au milieu de la géométrie de ce schéma.

Ce schéma en triangle a de quoi nous retenir, ne serait-ce que parce qu'il précède immédiatement le nœud borroméen. Ce schéma s'inscrit dans *Encore*, et c'est deux ou trois leçons après que Lacan, pour la première fois, commence à inscrire au tableau un schéma borroméen qu'il exploitera ensuite pendant de longues années. Ce schéma en triangle est donc juste sur la frontière. Il est même propre à nous faire comprendre ce qui a fait basculer Lacan dans le borroméen, borroméen qui est remarquons-le, une forme élaborée du triangulaire. Ce borroméen a en effet le trois comme cellule minimale. C'est déjà cette réduction-là qui est à l'œuvre dans ce présent schéma.

Ce schéma, qui est donné en 73, regarde donc vers l'avenir de l'enseignement de Lacan, mais il regarde aussi vers son passé. Il présente une mise en place qui a certaines vertus de clarification. Je montrerai cela aujourd'hui en marquant comment ce triangle tente de dénouer une difficulté de cet enseignement - difficulté qu'il déplie précisément sous les trois espèces littérales de S(A barré), de φ , et de petit *a*.

La dernière fois, j'ai essayé de commenter ce schéma d'une façon qui résiste à l'épreuve du temps, au moins le temps d'une semaine. Vous vous souvenez que ce commentaire n'attribuait pas au vecteur I →S une domination de l'imaginaire sur le symbolique, mais plutôt une progression de l'un à l'autre, une progression de l'imaginaire au symbolique. C'est une symbolisation de l'imaginaire. Il pourrait donc sembler que c'est sur ce vecteur que s'inscrit le progrès à attendre de l'expérience analytique en tant qu'elle est régie par la règle fondamentale qui est un tout-dire, et qui, par là, peut être située à partir de l'imaginaire, à cause justement de tout ce qu'elle comporte : il s'agit de tout dire et spécialement de dire tout le vrai. Mais cette progression me semble comporter, à mesure que sont éprouvées dans le pathème les impasses de structure de cette injonction, - le fait que se vérifie l'impossible d'y répondre, c'est-à-dire l'impossible de dire tout le vrai. C'est ce qui est à abréger par l'écriture de S(A barré).

Le second vecteur, celui de S à R, je ne recule pas à le dénommer de l'expression de *réalisation du symbolique*. La où il y avait l'impossible de dire tout le vrai, nous voyons surgir l'objet *a* qui, à la différence de cet impossible éprouvé dans l'impasse, semble être quelque chose.

Il y a lieu de souligner ce *semble être quelque chose*. Il y a lieu de le souligner, puisque, au moins à cette date, Lacan, de ce petit *a*, ne fait rien de plus qu'un semblant d’être. C'est là un qualificatif tout à fait remarquable aux yeux de ce petit *a*, puisque c'est lui dénier la subsistance, voire la substance. C'est indiquer la question de savoir si l'être serait autre chose que semblant. Ça implique que cet *a* se fait prendre pour être, et au-delà, ça comporte même que l'objet *a* ne peut se soutenir dans l'abord du réel. C'est le situer sur ce vecteur S → R, mais comme évanouissant.

Il y a là un pivot dans l'enseignement de Lacan qui n'a peut-être pas été suffisamment souligné, à savoir qu'en dépit de tout ce qui dans cet enseignement répète et valorise le caractère de réel de l'objet *a*, il y a là quelque chose qui pivote et qui met en question que l'objet *a* puisse se soutenir dans l'abord du réel. Je vois dans ce qui est là formulé, ce qui précipitera Lacan dans le nœud borroméen. Pourtant ça n'explique pas comment il en arrive là. Ça ne l'explique pas et il y a donc là une contradiction d'une année à l'autre dans cet enseignement.

Dans *L'étourdit*, la position de l'analyste se soutient de placer l'objet *a* en position de semblant. Lacan, dans le schéma du discours analytique, le situe en haut à gauche. Il le situe à la place du semblant :



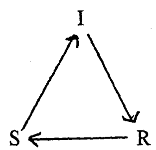
$$\frac{a}{S_2} \quad \frac{\$}{S_1}$$

Dans *L'étourdit*, il note en toutes lettres que l'objet *a* répugne à cette place. Peut-être que certains d'entre vous ont cette référence en tête. C'est à propos des considérations, abondamment citées et commentées, sur le groupe analytique. C'est à la page 31 de *L'étourdit*, si mon souvenir est bon. Lacan considère là que l'objet *a* est d'aversion à l'endroit de la place du semblant. « *Il répugne*, dit-il, *à s'inscrire à cette place* ». Ça se comprend au moins formellement si l'objet *a* est du registre du réel. Alors, en faire un semblant dans l'expérience analytique, c'est, si l'on veut, contre nature. Ça ne convient pas. D'une certaine façon, c'est un forçage.

Après *L'étourdit*, ce que Lacan produit dans *Encore*, c'est un pivotement, car mettre l'objet *a* à la place du semblant, c'est alors au contraire ce qu'il est juste de faire. Ça convient à sa nature. Il y a là une scansion tout à fait capitale à souligner, et qui explique que ce soit sous le mode dépréciatif que Lacan désormais considère son S (A barré), son petit *a* et son grand Φ. Il les considère sous un angle dépréciatif au regard de la jouissance.

C'est là que va se situer notre interrogation, pour saisir en retour comment se disposent certaines équivoques de l'enseignement de Lacan. Il y a d'abord une vertu certaine à mettre en série ces trois limites que sont S(A barré), petit *a* et grand Φ. Ces trois lettres nous évitent de nous contenter au singulier de la limite, On saisit la réfraction de cette limite dans trois dimensions. S(A barré) concerne ce qui se dit, concerne la limite de ce qui se dit. Pour le dire de la même façon suggestive, grand Φ est de l'ordre de ce qui se montre, il est à la limite de ce qui se montre. À cet égard, on peut dire que petit *a*, sur le vecteur du symbolique au réel, concerne ce qui se fait, ce qui est à situer à la limite de ce qui se fait. C'est à quoi Lacan a donné, dans un sens spécialisé, le nom d'*acte*.

Il y a donc là, non pas un couplage, mais, si je puis dire, un triage, qui concerne d'abord le champ de la parole et du langage, puis ce qu'on a appelé la perception ou l'ordre sensible, et enfin l'action. Mais on éclairerait davantage les choses si on pouvait en venir à marquer comment ce schéma est susceptible de s'inverser. On pourrait voir ce que ça donne de compléter le premier schéma par un schéma inverse. La, ça fonctionne en sens contraire :



Il faut ici que je reprenne ce qui était pour moi la ligne directrice concernant l'examen que nous avons fait dans un groupe plus restreint pendant ce week-end. Nous avons fait l'examen du phénomène psychosomatique qui nous semblait justement au mieux pouvoir s'inscrire sur ce schéma inverse. Cette fois-ci, ce qui est en cause, ce sont les limites de la psychanalyse. C'est un schéma qui comporte une imaginarisation du symbolique, voire une certaine réalisation de l'imaginaire, ce qui est tout à fait limite.

Évidemment, ce phénomène psychosomatique, nous ne l'abordons pas sans notre appareil signifiant. En tant que psychanalystes, nous l'abordons d'où nous sommes. On s'aperçoit bien, en effet de ce qui peut fasciner dans le phénomène psychosomatique. Ce qui fascine, c'est qu'il semble présenter l'incidence directe de la pensée sur le corps. À cet égard, le phénomène psychosomatique fait série avec les émotions. Ce n'est pas pour rien que les phénoménologues ont essayé de nous donner une théorie des émotions. Par exemple, il nous reste une esquisse d'une théorie des émotions par Jean-Paul Sartre.

Pour l'émotion, on ne va pas mobiliser des tas de preuves à l'appui. Tout le monde a des émotions. On vérifie que dans certaines circonstances, à l'écoute de certaines paroles, le pouls s'accélère, des vertiges vous prennent, la sueur se manifeste, et cela, pourquoi pas, jusqu'à l'évanouissement. Il semble qu'il y a là des phénomènes qui agissent d'une façon évidente sur le corps, dans le corps, et qui apparemment contournent la structure de langage. Par ce seul fait, l'émotionnel peut sembler donner un accès plus direct au vrai. Il peut sembler être la sanction du vrai, et ce dans la mesure où précisément l'émotion ne serait pas un semblant. Elle ne serait pas à vaciller dans l'abord du réel, mais au contraire connoterait, avec sa limite de l'évanouissement, l'incidence directe du réel.

Il n'est pas étonnant que quelqu'un comme Alexander - analyste qui définissait l'expérience freudienne comme une rééducation émotionnelle - fut en même temps un chantre de la médecine psychosomatique. Mais nous, en tant que psychanalystes, nous ne pouvons aborder ce qui paraît limite qu'à partir de la structure de langage. Nous ne disons pas que ça nous met en mesure de traiter au mieux ce qui est là concerné, mais nous ne pouvons pas faire autrement que de partir de là. Et, quand on part de là, on élabore toujours toute une série de cas. On a en effet du mal à particulariser. À cet égard, pendant ce week-end, on a fait référence à ce que Lacan proposait comme le modèle de toute une série de cas qui apparaissent comme limites par rapport à la structure de langage.

En fait, ce qu'il faut faire valoir, c'est qu'il y a un double modèle de toute une série de cas. On peut constituer cette série de cas à partir du signifiant, ou bien on peut la constituer à partir de

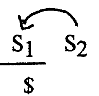
l'objet *a*. Chez Lacan, on ne trouve explicitement que la série constituée à partir de la structure signifiante, mais on peut la compléter à partir du principe que j'ai souligné depuis le début de cette série de cours, à savoir le versant de « l'autre Lacan », qui est celui de l'objet *a*, et qui essaye de faire de la jouissance un terme opératoire dans l'expérience analytique.

Si on prend le premier versant, celui de la structure signifiante, on peut dire que le modèle est le suivant : x <> S_1. C'est le modèle de toute cette série de cas qui semblent contourner la structure de langage. Tentons de l'expliciter.

J'ai accentué ce qui distingue le phénomène psychosomatique du symptôme en laissant comme problématique le fait qu'il y ait vraiment le phénomène psychosomatique. Il faut bien le laisser ainsi, car comment le vérifier ? De fait, ce phénomène est pour le médecin souvent résiduel. Lorsque ce dernier échoue à trouver une détermination somatico-somatique, il introduit une détermination psychosomatique qui pourrait être considérée comme équivalente à un x. Là-dessus, on peut faire du chemin sans s'engager au-delà de son champ d'expérience. En effet si le psychosomatique entre dans l'expérience, c'est au prix de tendre à y être dissout, c'est-à-dire à être traité comme symptôme répondant à une structure de langage. Il donc être là tout de même prudent.

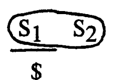
Si nous inscrivons de façon problématique un PPS - écrivons-le ainsi pour faire semblant de mathématiser le phénomène -, c'est pour voir ce que ça donne. C'est supposer qu'il y a effectivement quelque chose qui peut faire lésion dans le corps, quelque chose qui n'aurait pas de détermination somatique et qui ne serait pas à proprement parler le symptôme. Si on admet ça et si on prend les choses du côté de la structure signifiante, eh bien, d'une certaine façon, on n'a pas le choix. On doit mettre en cause deux métaphores. On doit mettre en cause la métaphore subjective, celle qui permet la représentation du sujet par le signifiant pour le signifiant, et on doit mettre en cause aussi la métaphore paternelle, c'est-à-dire le fonctionnement du Nom-du-Père. À cet égard, notre ami Jean Guir, qui a beaucoup d'expérience dans ce domaine, a présenté un exposé a partir de cas qui tendaient à démontrer que là la position paternelle ne serait pas réglée par la métaphore conforme.

À partir de la structure de langage, Lacan a voulu formuler quelque chose à cet égard, à savoir que dans le cas psychosomatique, nous ne pouvons pas vérifier la représentation normale du sujet représenté par un signifiant pour un autre signifiant - structure qui permet de saisir ce qu'il en est du symptôme freudien, et qui permet aussi bien de saisir comment ce symptôme se modifie par l'effet rétroactif du second signifiant sur le premier :



Lorsqu'on implique là du psychosomatique, on doit impliquer une défaillance de l'articulation qui suppose que les deux signifiants soient disjoints. C'est le minimum qui est indiquée par les nombres naturels, le 1 et le 2. C'est le minimum qui est indiqué par le 1, puis par le 1 + 1 qui fait 2. Je ne fais que souligner cela, puisque nous viendrons aujourd'hui, je l'espère, à cette structure du nombre naturel qui a toute son importance dans le système signifiant.

Le plus simple quand on traite du phénomène psychosomatique, et aussi bien des positions limites par rapport à la structure de langage, c'est de poser que nous n'avons pas une articulation entre S_1 et S_2 mais une solidification - c'est le terme de Lacan -, une solidification qui fait que nous n'avons plus l'un et l'autre signifiant mais un signifiant tout seul :



Nous avons une condensation dont on peut dire qu'elle est de gêne. C'est métaphorique si l'on veut mais c'est ce que Lacan abrège avec x <> S_1. Là, le S_2 est ailleurs. On n'a plus qu'un seul signifiant on a le phénomène tel qu'on le constate. Si on a deux rougeurs, une de chaque côté du visage, on ne considère pas, même si elles sont en discontinuité, que l'une représente le sujet pour l'autre. On ne considère pas que l'eczéma de gauche représente le sujet pour l'eczéma de droite. On considère qu'on a affaire à l'un tout seul. Il y a là une absence d'articulation signifiante que l'on peut appeler le signe corporel, voire la lésion organique. Je dis *voire* car il y a évidemment une différence entre les phénomènes de surface du corps et les profondeurs de l'organisme. Bref, l'effet de cette solidification signifiante, c'est que le sujet devient irrepérable.

Dans l'expérience analytique, c'est au contraire d'un achoppement signifiant - achoppement qui réclame le minimum de deux signifiants - qu'on tente de repérer le sujet de l'inconscient. C'est même passé dans une pratique courante. On donne au lapsus une valeur de repérage de la vérité du sujet. Aujourd'hui, si un homme politique fait un lapsus, le commentateur prend ce lapsus en compte. J'ai eu le temps de jeter un œil sur *Le Canard enchaîné* avant de venir ici, et on y voit que le lapsus d'un ancien président de la République est pris en compte comme

désignant précisément ce à quoi il aspire. Ça image simplement que cette articulation est ce qui permet l'expérience analytique de repérer la vérité du sujet.

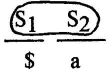
Si donc on implique seulement un signifiant dans le phénomène psychosomatique, la position du sujet apparaît problématique. On ne sait pas alors précisément où le sujet est représenté. On peut même dire qu'à ce niveau - et c'est ce que dit Lacan - le sujet cesse d'être représenté. Il va être représenté ailleurs.

Durant des années, nous avons épelé ces cas où, chaque fois, on se pose la question de savoir s'il a vraiment un sujet. L'année dernière, au CEREDA, qui étudie l'enfant dans le discours analytique, on se posait la question de savoir s'il y a vraiment un sujet dans la psychose. De la même façon, on peut se poser la question de savoir s'il y a oui ou non un sujet de la psychosomatique. C'est légitimement que l'on se pose cette question, dès lors que font défaut les mécanismes selon lesquels nous repérons et vérifions la position du sujet dans l'expérience analytique.

Concernant la psychosomatique, on se plaît à mettre en valeur l'effet traumatique de tel événement qui se trouve ainsi n'être pas transposé dans l'ordre symbolique, et qui marque, comme en court-circuit le corps. Alors, comment traiter, comment qualifier ce signifiant unique? Les recours qu'on peut trouver sont toujours seulement analogiques. On peut par exemple dire que c'est de l'ordre du trait unaire qui est pour Lacan le foncteur de l'identification symbolique, à savoir, un signifiant qui ne s'articule pas à un système mais qui vaut comme un insigne. On peut aussi l'évoquer comme un hiéroglyphe. C'est ce que fait Lacan dans telle conférence. On peut aussi l'évoquer comme signature, et la signature, bien sûr, ça me peut être qu'un x. Quand on est illettré, on se contente de faire cet x qui alors suffit comme marque du sujet même s'il peut mobiliser autour tout un appareil signifiant pour l'attester. On pourrait parler aussi d'un sceau, ou dire que ce S_1 est comme un nom propre qui dans le système signifiant se transpose sans varier d'une langue à une autre. À la différence des noms communs qui se traduisent, le nom propre échappe à cette variation signifiante.

Le terme de hiéroglyphe, lui, est évidemment approximatif, puisqu'il il est bien un élément du langage, un élément figuratif. À cet égard le terme d'hiéroglyphe traduit bien l'imaginarisation du symbolique. L'hiéroglyphe est un symbole qui figure, et qui par là est prélevé sur l'imaginaire. Cependant, pour qualifier le phénomène psychosomatique, Lacan préfère ce terme de hiéroglyphe à celui de cri. Le cri est ce qui devient appel. Il est ce qui prend valeur de faire appel à l'Autre, alors que l'hiéroglyphe, tel du moins qu'il nous est arrivé dans notre contexte à nous, ne fait au désert appel à personne. C'est ce qui le distingue comme écrit. Il est certes figuratif mais il n'est pas un cri. C'est un écrit qui est défini comme pas à lire. Il reste néanmoins qu'un Champollion peut le faire entrer dans la structure de langage.

On aurait fait, à partir de là, le tour des choses, si on n'introduisait pas que le phénomène psychosomatique vient biaiser du côté de la jouissance. Ça demande que dans cette structure supposée solidifiée, on ne se contente pas d'examiner ce qu'il en est du $, mais qu'on examine également qu'elle est l'incidence de cette solidification sur le quatrième terme de ce discours, quatrième terme que nous allons, d'une façon problématique, faire équivaloir non pas tant à la jouissance qu'au plus-de-jouir :



Quelle différence faisons-nous entre Jouissance et plus-de-jouir ? C'est là que le phénomène psychosomatique nous oblige à nous interroger sur le statut du corps que comporte cette structure de langage. Ça nous empêche d'être trop naïfs à propos de ce corps. Nous sommes là directement conduits à cette extimité de la jouissance que nous essayons de situer cette année.

Pour caractériser la structure de langage, son articulation, nous n'avons pas besoin de parler du corps. Nous n'avons même pas apparemment à le supposer. C'est ce qui fait l'idéalisme apparent de la considération linguistique de l'inconscient. Mais rien que la considération des émotions nous oblige à prendre en compte la considération de l'affect.

Ne confondons pas pour autant les émotions et l'affect, et cela pour une raison simple, à savoir que l'affect tel que nous le définissons à partir de Freud et qui peut être inconscient, n'est pas simplement une émotion. Une émotion, à proprement parler, c'est une incidence directe, non transposée, qui passe de la pensée au corps. Dans l'expérience analytique, ce que nous appelons affect, nous le considérons au contraire comme toujours déplacé, c'est-à-dire pris dans la structure de déplacement du langage que permet l'articulation de S_1–S_2.

À cet égard, si nous reportons l'affect à la structure de langage, il faut bien qualifier cette structure de langage. Il faut bien qu'on la qualifie de son rapport au corps. Nous avons la formule de cet affect, la formule de sa cause. Ce qui fait l'affect, c'est la structure en tant qu'incorporée. Nous introduisons le corps au regard de la structure. Ce n'est pas dire que le phénomène psychosomatique introduise, implique l'incorporation de la structure. Au contraire, on peut distinguer sévèrement le psychosomatique de l'affect : dans l'affect, il y a incorporation de la

structure (S_1-S_2), et dans le phénomène psychosomatique, il y a incorporation d'un seul signifiant qui se trouve ainsi aux limites de l'ordre symbolique.

Une incorporation de structure, c'est ce qui rétroactivement peut faire qualifier le signifiant d'incorporel. Dans un premier temps, le signifiant serait incorporel, et, dans un second temps, il s'incorpore. Il s'incorpore et un corps devient alors son lieu et son support.

Quel est le résultat de l'incorporation ? Quels sont les effets de la structure de langage sur le corps ?

J'ai déjà eu l'occasion de développer ce terme et sa référence dans *Radiophonie* de Lacan. C'est un thème qui n'a pas cessé de retenir Lacan dès l'orée de son enseignement, et c'est ce qu'il a abordé d'abord sous les espèces du fantasme du corps morcelé.

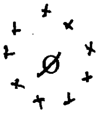
Ce fantasme, il en a trouvé un énorme recueil dans l'expérience de Mélanie Klein. Il l'avait isolé comme ce que l'expérience analytique démontre, à savoir ce corps démonté, en morceaux, récurrent dans les rêves et les fantasmes. Il a d'abord repéré une *imago*, non pas du corps total mais du corps en morceaux. Puis, à partir de son *Rapport de Rome*, il en a donné en quelque sorte la raison. Pourquoi est-ce que l'homme rêve au corps en morceaux ? Sa réponse est simple. C'est parce qu'il est sujet au langage et que le corps se brise selon l'articulation signifiante. C'est l'articulation signifiante même qui est morcelante pour le corps. La structure signifiante, ne serait-ce que parce que le symbole est le meurtre de la chose, de s'incorporer, dévitalise le corps, lui ôte une part de vie. Pour être encore plus radical,, disons que le langage tue le corps. L'essence d'un corps habité par le langage, c'est le corps mort. C'est un corps qui est habité par un sujet qualifié par son rapport à la mort.

À cet égard on peut noter l'intérêt de Lacan pour les modes d'enterrement dans l'espèce humaine. Dans l'espèce humaine, on tend à conserver le corps même quand il est mort. On considère qu'une valeur continue de l'habiter. On sait bien que ce qu'on trouve régulièrement comme traces des civilisations anciennes, c'est précisément ça : des tombeaux. C'est, au fond, ce qu'on a le mieux protégé. C'est ce sur quoi on rassemble un certain nombre de marques qui témoignent que, comme le dit Lacan, « *du corps, il est second qu'il soit mort ou vif* ». Il est secondaire de savoir s'il est mort ou vif. Dans le rapport au langage, le corps peut subsister ou subsiste d'une certaine façon après la mort. À cet égard, la fonction de la sépulture distingue éminemment l'espèce humaine des autres espèces. Ce par quoi le corps tient au symbolique n'est pas lié à ses fonctions vitales.

Comment traduisons-nous cela ? Si l'incorporation de la structure a un effet mortifère, la jouissance, elle, est une fonction vitale et ne peut affecter qu'un corps qui vit - sauf à nous poser la question limite de la jouissance des morts. On sait bien que c'est là le principe de beaucoup de mythes de revenants qui, en déficit d'une satisfaction, vont la chercher au détriment des vivants en leur pompant quelque chose de leur jouissance. Il y a une vertu à croire cela. C'est un point à l'horizon, qu'il faille compléter le père mort par l'offrande d'une jouissance, par l'offrande de la monstration de la jouissance.

L'homme aux rats nous en donne le paradigme quand il pense que son père revient la nuit pendant qu'il se mire en érection devant le miroir. Il y a donc là un point qui a sa validité. Ce n'est pas pour rien que Godel, dans les années qui ont suivi sa découverte de son fameux théorème d'incomplétude et d'inconsistance, croyait aux fantômes. Il s'intéressait à la logique d'une main, et, de l'autre, il collectionnait les extraits de journaux qui semblaient démontrer le retour des revenants. C'était chez lui apparemment tout à fait compatible avec sa position scientifique.

La jouissance, il faut en faire une fonction vitale. Il n'y a qu'un corps vivant qui jouit. Comment se traduit l'incorporation de la structure? - sinon par un vidage de la jouissance dont la sépulture nous donne le modèle. Qu'est-ce qu'on trouve dans les sépultures ? On y trouve le corps mort entouré de ce qui a servi à le satisfaire pendant son existence. C'est sur le pourtour. Ces ossements au milieu, cette momie, nous pouvons l'appeler un ensemble vide, l'ensemble vide du corps mort. Et c'est sur le pourtour, comme rejetés à l'extérieur, que sont les instruments de la jouissance :



C'est une façon de saisir comment Freud peut distinguer ce qu'il appelle les zones érogènes, qui sont des zones-limites du corps où se trouve en quelque sorte réfugiée la jouissance qui en est chassée. Elle reste de façon résiduelle.

La série de cas que nous pouvons construire symétriquement à celle qu'implique l'échec de la représentation signifiante, c'est une série de cas qui est la même, mais qui est considérée comme retour de la jouissance dans le corps. Au lieu d'être chassée à l'extérieur ou confinée aux limites érogènes du corps, la jouissance fait intrusion dans ce qui devrait être l'ensemble vide du corps. Nous en avons le modèle le plus catastrophique dans la schizophrénie, mais nous pouvons

aussi bien étalonner les choses avec la paranoïa comme identifiant la jouissance au lieu de l'Autre, et donc surmontant cette exclusion.

Le phénomène psychosomatique mérite d'être mis là en série, en ce qu'il nous donne, sous une forme quasi signifiante, ce retour de la jouissance. Il y a là toute une série de cas qui sont des rentrées de la jouissance dans le corps. Ça implique déjà l'extimité de la jouissance. Dans ce qui est foncièrement un ensemble vide, la jouissance va faire retour. Elle va faire retour au cœur de cet ensemble qui est hétérogène à ce qui l'entoure.

Cet ensemble vide, il faut voir qu'il est peuplé. Il est peuplé non pas de jouissance, mais de signifiants. Ce qui constitue le lieu de l'Autre, c'est le nettoyage de la jouissance de ce corps. C'est en ce sens que Lacan peut dire que l'Autre c'est le corps. L'Autre, c'est le corps en tant que corps mort, en tant que corps qui n'est plus qu'ensemble vide nettoyé de jouissance. Il y a l'expression de *désert de jouissance* que j'ai naguère longuement commentée. C'est une expression qui qualifie le corps mort, le corps mort qui supporte le symbolique. C'est en ce sens que Lacan peut dire de façon énigmatique que (-1) désigne le lieu de l'Autre. C'est quoi, (-1)? C'est l'ensemble vide du corps en tant qu'en a été soustraite la jouissance. Cette jouissance ne devient (-1) que rétroactivement. (-1) désigne le lieu de l'Autre.

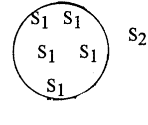
Là, nous nous retrouvons avec l'obligation de reprendre S(A barré), qui est, si l'on veut, (-1), et d'entrer dans ce qu'on peut appeler des minuties mais dont Lacan a su tirer des effets qui culminent dans la permutation et le glissement de son enseignement.

Je reviens donc à ce S(A barré) dont l'émergence même, il faut le dire, se réfère à la théorie des ensembles. Cette référence est déjà présente dans l'évocation de cet ensemble vide du corps nettoyé de la jouissance, et qui conduit à poser que l'Autre des signifiants, ce qu'il est matériellement, n'est que le corps moins la jouissance. C'est bien à partir de la théorie des ensembles que Lacan peut écrire ce S(A barré).

Ce S(A barré), vous savez le mode de déduction que Lacan en donne. Cette déduction, il la donne très simplement à partir de la structure de langage, à savoir que le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant. Rien que cette définition introduit la question de ce qu'il en est du dernier des signifiants. Si le signifiant représente toujours le sujet pour un autre signifiant, est-ce qu'il y a l'Autre des signifiants? Est-ce qu'il y a le S_2 dernier.

En un sens, on peut être tenté de dire que ça a vocation à se poursuivre à l'infini, et que le signifiant se trouve, dans une chaîne signifiante, toujours véhiculé d'un signifiant à un autre. Le paradoxe surgit à partir du moment où il faut considérer non pas l'infinitude métonymique du signifiant, mais le moment où on lui impose une finitude, une complétude qui est au moins celle de sa batterie de départ. On peut, bien sûr, dire qu'on peut parler à l'infini. Il y a la limite de la vie, mais enfin, rien ne nous interdit de constituer là l'humanité dans un sujet, ou de concevoir je ne sais quelle machine qui en serait susceptible. Mais peu importe, car, de principe, il n'y a pas d'objection à ce que ça se poursuive à l'infini. Il n'y a pas d'objection à poser que ce qu'on peut dire dans une langue soit infini. Il y a là un principe d'infinitude.

Il a là un principe d'infinitude, mais, en même temps, il y a un principe le finitude qui se constate à ce que l'on puisse poser qu'il n'y a pas de langue qui soit plus complète qu'une autre. En un sens, toute langue dit ce qu'il y a à dire. On ne peut donc pas, à proprement parler, évoquer le déficit de l'une par rapport à l'autre. Rien que ceci introduit une complétude de la langue, et, quand on prend les choses par le biais de cette complétude, la question se pose de ce mécanisme de renvoi qui implique un dernier signifiant. C'est le signifiant faute de quoi tous les autres ne représenteraient pas le sujet, puisque dans cette structure, on ne peut représenter le sujet que pour un autre signifiant. À la limite de cette complétude, il faut donc l'Autre signifiant comme tel. Si on pose l'ensemble de tous les signifiants S_1 qui représentent le sujet, on posera un S_2 extérieur à cet ensemble :



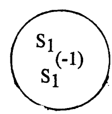
VS

Nous avons commencé à poser qu'il y avait là tous les signifiants, mais, maintenant il y en a un qui fait objection à ce tout. Ça se définit du principe que pour tout signifiant, il y en a un autre. À partir du moment où on prend tous les signifiants dans la nasse d'un seul signifiant, du signifiant *tous*, eh bien, il y en aura encore un autre, un autre qui apparaît extérieur. Lacan n'a pas cessé de raisonner sur ce fait-là. En un sens - je l'avais naguère longuement développé quand j'étais à Vincennes -, ça interdit d'opposer tous les signifiants. Ça oblige à dire que dans tous les cas, il y a, à chaque fois, pas tous les signifiants. Sans ça, on tombe sur le paradoxe de faire le tout des signifiants et d'en laisser un dehors.

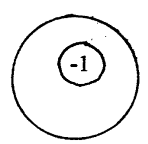
Ce qui a fait naître le signifiant S(A barré), ce n'est pas cette considération-là. C'est qu'il faut poser que l'ensemble dit de tous les signifiants comporte un incomptable. Ce S_2 extérieur est alors apparemment identifiable au cercle lui-même qui ferme l'ensemble. C'est ce que Lacan

formule quand il dit que ce signifiant est un trait qui se trace de son cercle sans pouvoir y être compté. C'est le signifiant par rapport à quoi on peut fermer l'ensemble, et c'est donc en un sens le cercle lui-même.

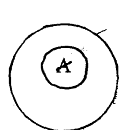
Mais ce n'est pas exactement ce que Lacan dit. Il s'agit là d'une façon de figurer la fonction limite de ce signifiant qu'est le trace du cercle. Mais ce que Lacan expose comme S(A barré) - où le A barré semble justement démentir qu'on puisse faire le tout des signifiants -, c'est qu'il est symbolisable par « *l'inhérence d'un (-1) à l'ensemble des signifiants* ». C'est ce terme *d'inhérence* que je voudrais accentuer dans cette phrase. Dès lors qu'on ne peut pas compter ce signifiant dernier parmi tous les autres, eh bien, dans cet espace de tous les signifiants, écrivons un (-1). Il y a un signifiant qui là fait défaut et nous l'écrivons :



À cet égard, S (A barré) conduit à inscrire à l'intérieur ce signifiant dernier qui a vocation à être à l'extérieur. Mais nous ne pouvons pas l'écrire à l'intérieur comme tous les autres. Il est inscrit à l'intérieur par une sorte de forçage signifiant. Dès lors, ce (- 1), je dirai qu'il est en position extime dans l'Autre du signifiant. Cette inhérence du (-1), c'est exactement son extimité. S(A barré), on ne l'écrit donc pas à l'extérieur du système signifiant, mais en son cœur intime et en même temps interdit :



Ce (-1), nous savons ce que c'est. Il désigne le lieu dit de l'Autre. C'est donc au cœur même de l'Autre qu'il y a, en position extime, le lieu même de l'Autre. Cette extimité, nous l'écrivons aussi bien A barré. Le lieu de l'Autre est comme redoublé, en son extimité, de sa propre place :



Je vais bien sûr essayer de donner un peu de chair à ça. Pourquoi n'écrivons-nous pas ce signifiant dernier à l'extérieur de l'Autre? Mous pourrions le faire. Il suffirait pour ça de poser qu'il y a un Autre de l'Autre, c'est-à-dire qu'il y a un métalangage. Mais à partir du moment où il n'y a pas d'Autre de l'Autre, nous sommes conduits à rendre cet extérieur inhérent à l'Autre. Il n'y a pas d'Autre de l'Autre mais nous sommes conduits logiquement à inclure un Autre dans l'Autre. En un certain sens, il y a un Autre dans l'Autre. C'est constitutif de l'altérité de l'Autre. C'est ce que Lacan va distinguer avec l'écriture de l'objet *a*. L'objet *a*, c'est l'Autre dans l'Autre. C'est ce qui est vraiment constitutif de ce qu'un Autre soit Autre. Si nous définissons un autre sujet à ce qu'il peut raisonner comme nous-mêmes, nous n'avons aucun fondement à son altérité. Nous n'avons un fondement à son altérité qu'en le visant à ce point qui est à la fois ce qui en lui est plus que lui-même. C'est le « *en toi plus que toi* ». C'est donc ce (-1) comme lieu de l'Autre qui donne à l'Autre sa position.

Toute la construction de Lacan dans les pages 819 et suivantes des *Écrits* - construction évidemment contournée, difficultueuse -, elle a pour but de faire approcher, à partir du signifiant, cet Autre dans l'Autre, c'est-à-dire cette place de la jouissance, place qui est ici construite à partir du signifiant, à partir de l'appareil signifiant.

On comprend alors que Lacan puisse évoquer ce que la psychanalyse a trouvé comme solution à cette place, à savoir le père mort, le Nom-du-Père. C'est à la fin de son texte sur les psychoses que Lacan évoque le Nom-du-Père comme redoublant dans l'Autre sa propre position. Mais quand il est abordé à partir de l'Autre barré, le Nom-du-Père est déjà déprécié. Ce n'est est pas seulement quand Lacan s'est mis à raisonner sur les nœuds borroméens que le Nom-du-Père s'est déprécié. C'est au moment où Lacan a construit son S(A barré) que le Nom-du-Père est apparu comme un bouchon, comme le bouchon de cet A barré. Son effort a alors été un effort pour situer en termes de signifiant ce qui est là la position extime de l'Autre.

Pour nous situer ça, Lacan, vous le savez, introduit le nom propre. Il ne fait pas du nom propre l'équivalent de S(A barré). Ce serait le même abus que de le faire du Nom-du-Père. Ce que Lacan fait valoir est bien différent. Ce qu'il fait valoir, c'est que tout nom propre leurre ce (-1). Tout nom propre colmate ce (-1). Tout nom propre, y compris le Nom-du-Père. Mais Lacan prend cependant le nom propre comme une sorte d'analogue de cette fonction de S(A barré), et il dit que

prononcer un nom propre, c'est comme opérer avec le (-1). En quoi? Précisément en ceci que le nom propre ne représente pas le sujet pour un autre signifiant. Le nom propre semble représenter absolument le sujet. Il semble le représenter directement. Par là, le nom propre apparaît contourner la structure de langage. Vous ne savez pas le japonais, mais votre ami japonais, au Japon, vous pouvez toujours l'appeler de la même façon. Vous pouvez au moins dire ça, et alors vous contournez la structure de langage. À cet égard, le nom propre, c'est un signifiant spécial.

Comment peut-on le caractériser ? On peut le caractériser par sa différence d'avec tout nom commun, car un nom commun, on peut toujours demander ce que ça veut dire. Son énoncé est distinct de sa signification. Par contre Lacan, Jacques Lacan, qu'est-ce que ça veut dire ? Jacques Lacan, ça veut dire Jacques Lacan. Évidemment ça veut dire beaucoup d'autres choses aussi, mais alors ça n'a plus de limites. L'énoncé du nom propre n'a pas d'autre signification que cet énoncé lui-même. Ça pourrait conduire à poser de savoir quel est le signifié de (-1). Eh bien, le signifié de (-1), c'est le sujet comme barré :

$$\frac{(-1)}{\$}$$

On pourrait s'en tenir là, mais c'est là que l'on voit Lacan se lancer dans une construction beaucoup plus complexe et qui pose l'énoncé comme résultant du rapport signifiant/signifié:

$$é = \frac{S}{s}$$

Là, Lacan ne se propose rien de moins que de calculer la signification du nom propre, et par là-même de calculer la signification de (-1). Si nous posons que l'énoncé est égal à la signification, nous faisons alors émerger le racine de (- 1) comme signification le (- 1) :

$$\frac{(-1)}{\sqrt{-1}}$$

Racine de (-l) est, comme vous le savez, une valeur imaginaire qui devient la signification de (-1). Puisque (-1) est la valeur de S(A barré), c'est là nous proposer la signification de S(A barré). Il s'agit là de quelque chose qui n'est jamais nommé exactement. Nous construisons ça sur le modèle au nom propre, mais enfin, (-1) n'est pas un nom propre. C'est un innommable que Lacan introduit pour dire tout de go que c'est là la jouissance. C'est la, à proprement parler, la signification de jouissance en tant qu'elle est aussi innommable que (-l) est imprononçable. C'est là le secret de ce texte, à savoir : situer la jouissance en ce lieu de (-1), c'est-à-dire la vacuole extime de la jouissance.

C'est ce qu'on trouve, page 819, sous les espèces de « *la place interdite de la jouissance* ». Cette place interdite que Lacan a essayé d'écrire à partir de racine de (-1), c'est déjà l'extimité de la jouissance. Lacan dit *la signification de la jouissance comme interdite*. Ce *comme interdite*, il ne faut pas l'oublier s'agissant de la jouissance en question. C'est cela qui est constitutif de son extimité. C'est même ce qui permet à Lacan, de façon éblouissante, de déduire que dès lors que l'Autre comme tel n'existe pas au regard de la jouissance, cette interdiction devient ma faute à moi. Non pas la faute de l'Autre mais la mienne. C'est ce que l'inconscient sait sous les espèces de la culpabilité inconsciente. C'est, aussi bien, ce qui a été repris dans le mythe sous les espèces du péché originel. Ça a été aussi repris sous forme de mythe par la psychanalyse, celui du père interdicteur, que Lacan corrige en disant que la castration n'est pas un mythe au sens où *Totem et tabou* et le complexe d'Œdipe sont des mythes, c'est-à-dire l'effort de donner une forme épique à cette structure logique.

C'est d'arriver à situer cette place d'extimité de la jouissance qui fait la fin, la fin tellement commentée de *Subversion du sujet et dialectique du désir* dans les *Écrits*. Vous y avez un effort pour situer l'extimité en termes de signifiant. Mais on trouve alors, dans ce texte, une position du phallus comme signifiant de la jouissance, et ce qu'on néglige, c'est que c'est le signifiant de la jouissance comme interdite. Le signifiant phallique est la marque de l'interdiction de la jouissance et non pas de la jouissance comme telle. La signification de jouissance, c'est celle que nous écrivons (-φ), pour désigner à proprement parler la jouissance comme soustraite. Sur le rapport S/s, nous avons le rapport de S(A barré) et de (-φ) :

$$\frac{S(\text{A barré})}{(-\varphi)}$$

La difficulté vient du fait que l'on vienne à écrire ici cette valeur comme grand Φ. qui est en quelque sorte le signifiant de la signification de jouissance mais à cet étage inférieur, c'est-à-dire distinct de S(A barré) :

$$\frac{S(A\ barré)}{(-\varphi)} \rightarrow \Phi$$

C'est la croix des commentateurs de Lacan d'arriver à savoir si le signifiant grand Φ. du phallus est la même chose que S(A barré) ou s'il est quelque chose de distinct. On saisit qu'il y a là un problème. On a le sentiment d'un doublet, de quelque chose qui est quand même instable. C'est pour cela qu'on a intérêt à se repérer sur le schéma triangulaire où ces deux fonctions sont tout à fait distinctes. En retour, on s'aperçoit alors de ce dont il était question dans cette construction de Lacan.

Après le rappel que j'ai fait de S(A barré), il faudrait en venir à cette fonction de grand Φ dont on peut dire qu'elle est parfaitement clinique. C'est en effet la névrose obsessionnelle qui a justifié cliniquement l'introduction de cette valeur grand Φ, à la différence de l'hystérie où cette valeur est cachée. De la même façon qu'il y a difficulté à décoller S(A barré) de Φ, on pourrait dire qu'il y a difficulté à décoller Φde petit *a*.

Cette introduction du signifiant Φ, Lacan l'a faite dans *Le transfert*, à propos de la phénoménologie de la névrose obsessionnelle. Il a valorisé deux cas. Le premier est celui d'une personne du sexe féminin qui est tourmentée dans ses dévotions par l'intrusion d'une obsession consistant à voir régulièrement les organes génitaux mâles à la place de l'hostie. Ça dérange évidemment sérieusement les dévotions de ladite personne. Lacan rapproche cela du fantasme d'un autre obsessionnel qui, ayant trouvé une femme à sa convenance et avec laquelle il pouvait trouver le support d'un désir difficile, plaçait une hostie sur le vagin au moment de la pénétration, cela de telle sorte que son membre soit coiffé.

Par ce signifiant de l'hostie, Lacan rapproche donc ces deux cas d'obsession, et voit quelque chose de central et d'absolument déterminant dans cette névrose, à savoir, ici, le rapprochement de l'hostie comme présence réelle avec l'organe génital mâle. Il en fait comme un réquisit de la névrose obsessionnelle. Là, le phallus apparaît non pas seulement dans sa valeur négativé, mais dans une valeur positive comme présence réelle. Il apparaît non comme une absence, non comme un déficit, mais comme pure positivité présente. C'est alors par rapport à cette fonction phallique que tous les objets du désir de l'obsessionnel se situent. Ils sont comme mis en fonction par le phallus unité de mesure. Lacan accentue la constante phallique en ce qui concerne l'obsessionnel.

Cette constante phallique, elle s'oppose à ce que Schreber nous apprend du va-et-vient de la jouissance. Vous savez que Schreber, à certains moments, se trouve soumis a une affluence de jouissance, et que, à d'autres moments, il se trouve tout à fait déserté de la jouissance. Il est à proprement parler le siège de (-1). Nous assistons en grandeur réelle à la transformation d'un corps associe à sa jouissance en un corps qui en est déserté. Or, ce que Lacan met en valeur chez l'obsessionnel, c'est au contraire la constante de cette référence toujours prête à surgir dans la pensée, et qui en elle-même menace tout le système signifiant et inhibe la pensée. C'est ce qu'on appelle l'érotisation de la pensée. C'est plutôt une intrusion qui menace l'ensemble du savoir. Ça nécessite alors des pensées de manœuvre et de conjuration pour éviter de retomber sur cette présence réelle que Lacan situe dans les intervalles du signifiant. Il exprime cela approximativement en disant que c'est comme un signifiant exclu du signifiant. Au moment donc où Lacan introduit ce grand Φ, il l'introduit déjà dans cette situation paradoxale qu'il élaborera ensuite plus complètement.

C'est dans la mesure où ce signifiant est extime au signifiant qu'il ne peut toujours y figurer que par la bande. Il ne peut y figurer qu'en contrebande et sous une forme toujours dégradée qui peut faire l'objet des récriminations de l'obsessionnel, à savoir qu'il n'y a aucune fonction imaginaire phallique qui puisse s'égaler à la présence réelle de cette fonction phallique. On sait ce qui est promu chez l'obsessionnel comme incarnant le mieux cette fonction du phallicisme, à savoir *i(a)*. L'obsessionnel trouve recours dans l'image du corps qui constitue à proprement parler ce que Lacan appelle l'aliénation du phallicisme.

Il est déjà un peu tard et je reprendrai la fois prochaine avec l'énumération de ces trois lettres dépréciées : S(A barré), *a*, Φ , pour les réordonner ensuite.

X – *29 janvier 1986*

Il y a du mérite à poursuivre car l'ambiance où ça se passe commence déjà à connaître quelques transformations en raison de l'afflux qui se prépare à l'occasion de la Rencontre internationale du Champ freudien. C'est l'afflux de nos amis de l'étranger qui ont pris comme repère cette période du 14 au 17 février et qui commencent déjà à arriver. Nous avons déjà là, cachés parmi l'assistance, des amis brésiliens.

Je suis content aussi de saluer aujourd'hui l'arrivée de Nepomiachi qui vient de débarquer de Buenos Aires et qui est un des psychanalystes argentins que je connais depuis 1980. À Buenos Aires, il est dans la liaison la plus proche avec ce que nous faisons ici. Un certain nombre d'entre nous ont d'ailleurs l'écho de ce qui se fait là-bas par des publications régulières. La présence ici de Nepomiachi est donc déjà l'annonce de celles qui vont survenir pendant la semaine. et que nous pourrons saluer ici. Ça se marquera bien sûr dans ce cours, car je ne vois pas pourquoi je le tiendrais à distance de cette activité. J'espère que certains - et Néporniachi le premier - me feront le plaisir de s'exprimer ici, d'autant que Nepomiachi a fait des progrès en français qui sont tout à fait saisissants.

Il s'agit tout de même de poursuivre, même si l'ambiance ici se modifie, quitte à ce que *ce poursuivre* prenne la forme du *repasser par*. Il est un fait que dans l'allure de ce cours, nous n'adoptons pas le rythme du *une fois pour toutes*. Même si chaque fois nous tentons une passe, cette passe exige qu'on repasse. C'est ce qui justifie d'enseigner à propos de la psychanalyse.

Vous savez où nous nous sommes arrêtés la dernière fois. Nous nous sommes arrêtés, une fois de plus, sur les rapports de la jouissance et de l'Autre, et, repassant par un texte canonique de Lacan, j'ai essayé d'y révéler ce qui n'y est pas explicite, à savoir la position de vacuole de la jouissance, c'est-à-dire le rapport que nous appelons d'extimité entre la jouissance et l'Autre. C'est notre thème de cette année. Il ne va pas de soi que les rapports de la jouissance et de l'Autre puissent être déterminés dans une articulation logique.

Je voudrais même faire valoir que tel qu'on le retrace d'habitude, l'itinéraire de l'objet dans l'enseignement de Lacan est tout à fait incomplet. Comment, depuis quelques années, retrace-t-on ce déplacement ? On voit à livre ouvert que cet itinéraire est scandé d'abord par le statut imaginaire de l'objet *a* tel que Lacan, pendant très longtemps, prend soin de mettre en italiques ce qui est le code typographique des termes relevant de l'imaginaire. À cet égard, cet objet est pris sur la relation imaginaire duelle *a - a*'. Même lorsque c'est dans le fantasme, et que c'est comme corrélat du sujet et non plus du moi que Lacan l'inscrit, il l'écrit encore comme relevant de l'imaginaire.

C'est là un statut qui trouve son progrès dans un statut symbolique qui est déjà trop souvent oublié :

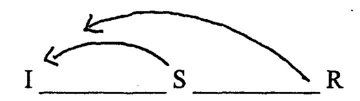
$$I \rightarrow S$$

C'est un statut comme objet métonymique, c'est-à-dire comme relevant de la chaîne signifiante. La partie classique de l'enseignement de Lacan est faite du nouage entre le statut imaginaire de l'objet et son statut symbolique, c'est-à-dire la transposition de la relation *a - a*' à la relation ($ <> a). Cette célèbre formule du fantasme condense ce nouage.

Puis il est apparu que le troisième statut de l'objet était celui du réel :

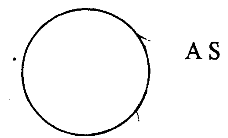
$$I \rightarrow S \rightarrow R$$

Voilà comment se scande, avec les rétroactions d'usage, l'enseignement de Lacan. Rétroactions d'usage car le statut symbolique de l'objet n'empêche pas que l'on doive s'intéresser à son statut imaginaire, de même que son statut de réel n'empêche pas que l'on prenne en compte les statuts précédents. On doit rendre compte synchroniquement des statuts précédents :

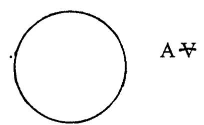


J'ai dit cela afin de résumer, car ce qui va nous retenir aujourd'hui est un autre déplacement qui s'opère à l'intérieur de celui-là et qui est plus caché. Ce second déplacement de l'objet est plus caché. C'est celui qui va de l'introduction de cet objet à partir du corps - et comme une partie matérielle de ce corps, c'est-à-dire comme ce qu'on pourrait appeler une contingence corporelle - à son statut de consistance logique. Nous passons de la contingence corporelle à la consistance logique. Il y a là un déplacement qui est essentiel au regard même des références exploitées par Lacan dans la littérature psychanalytique. C'est un déplacement sans lequel cette séquence de transformations n'aurait aucune valeur décisive. Voilà donc ce qui est notre cap aujourd'hui.

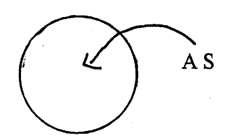
La dernière fois, j'ai tenté de faire valoir l'extimité à propos de S(A), à propos du signifiant d'un manque dans l'Autre. J'ai marqué la valeur à donner au terme d'inhérence qui dans sa déduction vient deux fois sous la plume de Lacan. Nous lisons Lacan à la Champollion et cette répétition d'un terme a toute sa valeur, toute sa résonance pour nous. Il est en effet notable que ce soit par le biais d'une déduction logique que Lacan aborde cette fonction.- déduction logique qui conduit à l'extimité, à ce que j'ai appelé en raccourci un signifiant extime. C'est parce que c'est à partir de la théorie des ensembles que le trésor du signifiant est structuré, qu'on est conduit à isoler ce qui apparaît au premier abord être un signifiant en trop, un 1 en trop par rapport à la fermeture de l'ensemble. Il y a un Autre signifiant :



C'est un signifiant qui semble pouvoir n'être situé qu'à l'extérieur. En ce sens, il est assimilable au cercle même de l'ensemble, au cercle même de cette fermeture où nous disons que sont tous les signifiants. Nous retrouvons là la valeur de ce qui en logique formelle s'écrit d'un A inversé et qui signifie *pour tous*. Ce A inversé n'est d'ailleurs rien d'autre que la lettre initiale du mot qui veut dire *tous* dans le langage de Frege et de Russell. C'est une lettre initiale qui se trouve mathématisée à partir de la langue courante.



À cet égard, pour faire le tout de l'ensemble, on pourrait s'en tenir à la nécessité de poser un terme exclu, extérieur. Or, le soin de Lacan dans cette déduction, c'est de marquer au contraire que cette extériorité doit être corrigée d'une inhérence. C'est la conjugaison de l'extériorité et de l'inhérence que nous abrégeons quand nous parlons d'extimité. Le terme extérieur doit être considéré comme étant aussi bien inhérent à cet ensemble:



Vous connaissez la solution qu'on a choisie en le symbolisant par la valeur (-1). A cet égard, ce que Lacan écrit S(A barré) est égal ou équivalent à cette valeur (-1) :

$$S(\not{A}) = (-1)$$

Dès lors que c'est d'un signifiant qu'il s'agit, il est légitime de poser la question de savoir quel est son signifié. La première réponse qui semble s'imposer, c'est que le signifié de ce signifiant est le sujet. On pourrait donc écrire cette formule :

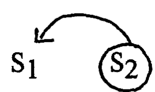
S(A barré)
____
$

Ce serait la première réponse par rapport à quoi prend sa valeur la déduction de Lacan, puisque ce qu'il déduit, c'est que ce n'est justement pas cette formule qui est la bonne. Pourquoi ? Pourquoi, de ce signifiant du manque, nous ne posons pas le sujet comme signifié ? Il n'y aurait pas de chaîne signifiante si le sujet avait son signifiant unique, son signifiant propre dans l'Autre. Quand nous écrivons $ c'est pour écrire le manque de signifiant du sujet. Alors, pourquoi le signifiant du manque de signifiant nous n'en faisons pas le signifiant du sujet ? Pourquoi n'en faisons-nous pas le signifiant qui aurait pour signifié le sujet ? C'est que nous serions alors dans une antinomie. Ce n'est pas pour faire peur, puisque nous allons d'antinomie en antinomie, mais ce n'est pourtant pas cet usage qui dans cette déduction est produit.

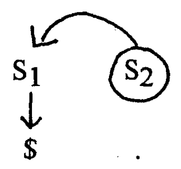
À quelles conditions pouvons-nous introduire le sujet en tant que signifié ? Quelles sont les conditions de la signification du sujet.? Nous avons une réponse à ça. Nous considérons qu'il y a signification du sujet, que le sujet dans l'expérience analytique est signifié, quand il est représenté par un signifiant pour un autre signifiant. À cet égard, deux signifiants sont au minimum nécessaires pour que le sujet soit représenté. Dès lors que la problématique ici introduite est celle d'un signifiant et d'un seul, nous n'y reconnaissons précisément pas la signification du sujet. Ce S(A

barré), dans l'usage que nous en faisons, est à l'opposé de la signification. Il n'effectue nullement la signification du sujet.

Pour faire un court-circuit afin de vous sortir de ce qui peut vous paraître des abstractions, je dirai qu'il y a par là deux modes d'interprétation dans l'expérience analytique. Il y a un mode d'interprétation qui est fondé sur la signification du sujet. C'est le mode de l'interprétation où le signifiant de l'interprétation est assimilable à ce S_2 :



Le signifiant de l'interprétation, par le fait qu'il vaut alors comme ce pourquoi le signifiant représente le sujet, effectue une signification du sujet. C'est ce que nous appelons l'effet de vérité :



Il y a même toute une pente qui nous entraîne à considérer que l'essentiel de l'interprétation, ce sont les effets de vérité. On peut ainsi s'enchanter de ce qui dans l'interprétation est de l'ordre des formations de l'inconscient, par exemple le mot d'esprit.

De ce mode d'interprétation comme effet de vérité, nous avons a distinguer l'interprétation qui ne repose pas sur le double signifiant mais sur le signifiant unique. C'est-à-dire sur le signifiant du manque de signifiant. Du seul fait qu'il s'agit d'un signifiant et d'un seul, nous ne pouvons pas impliquer la signification du sujet. Ça ne veut pas dire qu'on ne puisse pas poser la question de son signifié. C'est là-dessus que repose la déduction de Lacan. Si la place du signifié n'est pas occupée par la signification du sujet par quoi l'est-elle? Quel est ici le signifié ?

Vous savez que Lacan implique une valeur imaginaire à la place du signifié, celle de racine de (- 1):

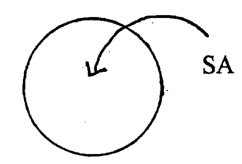
$$\frac{S(\not{A})}{\sqrt{-1}}$$

Il vaut la peine de peser une fois encore comment il qualifie cette signification. Il la qualifie certes par rapport au sujet mais au sujet considéré dans sa part qui n'est pas représentable. Quand il y a une articulation signifiante, nous pouvons impliquer le sujet en tant que représentable. Mais, homologiquement, lorsque nous n'avons plus d'articulation signifiante mais le signifiant unique de S(A barré), nous impliquons comme signifié non plus le sujet dans ce qu'il a de représentable, mais le sujet quant à ce qui de lui n'est pas représentable.

C'est pourquoi, sous la plume de Lacan, vient ensuite la fonction de l'irreprésentable du sujet. L'irreprésentable, c'est ce qui ne se laisse pas représenter par un signifiant pour un autre signifiant. C'est ce que Lacan qualifie aussi bien d'impensable du sujet, étant donné qu'ici la pensée est saisie comme représentation, c'est-à-dire comme fonction de l'articulation signifiante. Cet impensable du sujet, ça qualifie l'interprétation sans effet de vérité. Pour abréger, je dirai qu'il y a interprétation avec effet de réel, mais c'est évidemment une formulation tout à fait provisoire.

Pour avancer, il faut revenir sur le fait que c'est d'un signifiant qu'il s'agit dans cette fonction, un signifiant qui comporte un certain *il n'y a pas*, un *il n'y a pas de répondant*. C est un signifiant qui ne comporte pas un *ça parle*, puisque le *ça parle* tient toujours à l'effet de vérité. Le *ça parle*, c'est l'émerveillement. C'est de la production d'un signifiant, ça se met à raisonner de tous les côtés. C'est un émerveillement, un enthousiasme dont Lacan s'est lui-même censuré. L'enthousiasme du *ça parle* tient en définitive toujours à l'interprétation comme effectuant la vérité. Mais s'agissant de S(A barré), s'agissant de ce signifiant il ne s'agit pas d'un *ça parle* mais d'un *ça manque* qui renvoie toujours à des formules qui commencent par *il n'y a pas*.

Ce *il n'y a pas*, Lacan l'a formulé de façons diverses dans son enseignement, jusqu'au *il n'y a pas de rapport sexuel*, qui signifie exactement le manque du signifiant de ce rapport. La difficulté tient à ce qu'il s'agit bien d'une fonction logique qui peut se commenter, s'abréger dans les termes de *il n'y a pas d'Autre de l'Autre*. Cela signifie en particulier que le signifiant SA, n'est pas extérieur mais inhérent :



C'est, là encore, un de ces *il n'y a pas* qui sont la façon de qualifier, à partir du signifiant, le manque de signifiant. *Il n'y a pas d'Autre de l'Autre* et *il n'y a pas de rapport sexuel* sont deux façons de commenter la même fonction logique. S(A barré), c'est donc un signifiant et ça n'a apparemment pour signifié que le manque de signifiant. C'est de là que dérivent toutes ces formules qui nient l'existence. Elles nient l'existence et posent qu'il y a - c'est l'envers - un manque. C'est une façon de commenter le *il n'y a pas* que de dire qu'il y a là un manque. Ça se retrouve dans les mythes. Ça se retrouve dans le mythe créé par Freud pour incarner la fonction logique du signifiant de l'Autre barré, à savoir le mythe du père mort. C'est à partir de là que Lacan, dans un premier temps de logification, a trouvé le Nom-du-Père, qui n'est au fond que le corrélat d'un vide, le corrélat d'un vide dans l'ordre symbolique.

C'est là qu'il faut d'abord donner toute sa valeur à la notation de Lacan qui peut paraître énigmatique que dans ce cadre logique : « *Sans doute le cadavre est bien un signifiant* [dans la partie mythe de la théorie, le cadavre du père mort est l'incarnation de ce S(A barré)]. *Mais le tombeau de Moïse est aussi vide pour Freud que celui du Christ pour Hegel* ».

Pourquoi ce *mais* ? Pourquoi ce *mais*, alors qu'il paraîtrait au contraire tout à fait indiqué, conforme à cette logique, que le tombeau soit vide, c'est-à-dire qu'il n'y ait, comme corrélat de ce signifiant du père mort, qu'un *ça manque*, qu'un *il n'y a pas*. Il y a quelque chose de tout à fait légitime dans ce *il n'y a pas*, puisqu'à partir du signifiant, on ne peut pas dire autre chose. Cependant, ce *mais*, c'est l'indication que ce n'est pas comme cela que Lacan l'entend. Sa séduction est au contraire animée le souci de montrer qu'il n'y a pas qu'un vide qui soit corrélable à ce signifiant de l'Autre barré. Il le dit d'une phrase que j'avais naguère soulignée : « *Abraham à aucun d'eux n'a livré son secret* ». C'est l'Abraham du sacrifice, mais c'est aussi, singulièrement celui de Karl Abraham et de ce qui l'a amené dans la psychanalyse.

Dans ce petit paragraphe, Lacan, à la différence de Freud et de Hegel, se pose comme celui à qui Abraham a livré son mystère. Ce mystère, c'est celui de l'objet *a*. Abordé par l'ordre signifiant, ça veut dire ici qu'il n'y a que manque. Mais si on aborde l'affaire comme il faut on ne peut se contenter de dire qu'un signifiant manque. On doit poser quelque chose qui manque de signifiant. Si j'osais écrire ce signifié-là, il faudrait l'écrire ainsi :

S(A barré)

―――――

a

C'est une formule qui de prime abord a quelque chose d'impensable et que Lacan répugne à écrire. Mais ça ne l'empêchera pas de compléter ce schéma là (1), pour en faire la formule du discours analytique en y ajoutant petit *a* :

(1)

$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{}$$

(2)

$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{a}$$

Le S (A barré) du petit *a* que je viens d'écrire, on le retrouve dans cette formule du discours analytique dès lors qu'on isole sa partie droite :

$$\frac{S_1}{\$} \quad \boxed{\frac{S_2}{a}}$$

C'est là une articulation peu explicite chez Lacan, et cela pour une raison simple, à savoir qu'il n'a pas fait son séminaire sur les Noms-du-Père. Il n'a pas fait ce séminaire mais il l'a pourtant

commencé, et précisément par le sacrifice d'Abraham. La seule leçon qui reste de ce séminaire porte sur le sacrifice d'Abraham. Ça nous promettait l'articulation du Nom-du-Père et de l'objet *a*. Ça nous promettait l'articulation de ce Nom-du-Père pluralisé et de l'objet *a*.

Pourquoi pluralisé ? Pourquoi les Noms-du-Père ? Eh bien, parce que le Nom-du-Père n'est pas le nom propre de l'objet *a*. Du moment que c'est à partir de petit *a* que l'on considère l'ordre signifiant c'est-à-dire à partir de ce *quod* qui manque de signifiant et qu'on élabore le Nom-du-Père, on ne peut l'élaborer que comme impropre. C'est d'ailleurs en quoi le signifiant de l'Autre barré n'est pas le signifiant l'objet *a*. Le signifiant de l'objet *a*, ce n'est rien d'autre que cette petite lettre : *a*, qui, elle, ne s'articule à aucun Autre. Dès lors, les choses vont de traviole dans notre lecture de Lacan, parce que cette articulation-là n'a jamais été explicitement livrée par lui. Il s'est même vanté d'en refuser l'accès aux psychanalystes. Il n'a pas pensé que c'était réparable.

Vous savez qu'il n'a pas tenu pour un hasard le fait que ce soit au moment où il s'apprêtait à aborder cette question, il a été à proprement parler excommunié de la communauté analytique. Il faut dire que c'est une excommunication qui est en fait exactement sa mise en position d'extimité. Il est certain qu'il est trop vite dit de dire que Lacan a été mis hors de la communauté analytique. Il a été, du même coup, placé en son cœur, en son cœur extime. Ça se voit de plus en plus. On voit de plus en plus que c'est autour de ça que tourne ce qu'on appelle l'IPA. Ça tourne autour de cette chose-là, chose qu'on a du mal à nommer pour ce qu'elle est. Je vais devoir en parler devant les représentants de cette IP-Autre. La seule chose qui les intéresse, c'est Lacan, mais ils ne peuvent mettre son nom dans le titre d'aucun colloque. Ça serait encore une insurrection.

Rien que cela nous permet de cerner cette place comme celle de l'extimité - l'extimité de Lacan à la communauté analytique. Il y en a qui poussent dans cette veine. J'ai appris hier qu'il y avait quelqu'un - se présentant comme venant de Buenos Aires mais qui est surtout attaché à commenter Lacan pour les gens de l'IPA de New-York - quelqu'un qui a trouvé bon de créer une Fondation freudienne internationale. C'est certainement avec l'idée qu'on ne la confonde pas avec la Fondation du Champ freudien. C'est pour nourrir le malentendu à l'échelle du monde. Ça nous promet, paraît-il, à Paris, dans quelques mois, quelques débats où on verra des anciens membres de l'École freudienne de Paris faire frotti frotta avec des gens de l'IPA, sous le chef - ça ne s'invente pas - de « Échanges cliniques spontanés ». Eh bien, je leur souhaite bien du plaisir s'ils s'imaginent par là réussir une quelconque émulation.

Je commence maintenant une seconde partie, une seconde partie à propos de ce passage de la contingence corporelle à la consistance logique, et aussi bien à propos du Mystère d'Abraham.

Il est sensible que dans ces pages, Lacan n'écrit pas cette formule de S(A barré)/a, mais qu'il écrit à la place celle-ci :

$$\frac{S(\cancel{A})}{\sqrt{-1}}$$

Cette formule se déduit exactement de son texte. Il écrit cela parce qu'à ce moment, il ne conçoit d'aborder la jouissance que par le biais de son inscription signifiante. Il écrit cela parce que ça a la signification de (-φ) :

$$\frac{S(\text{A barré})}{(-\varphi)}$$

De la même façon qu'il a fait cette équivalence de S(A barré) = (-1), vous trouvez également celle-ci: (- 1) = (- φ). Il y a donc là un abord de la jouissance à partir de son interdiction.

Là, évidemment, il faut y aller un peu doucement. Il faudrait savoir quels sont les rapports de cette signification du sujet et de son impensable, les rapports de la signification du sujet et de ce qui du sujet est irreprésentable. Là-dessus, je rappelle que la valeur du terme *Je* chez Lacan est distincte de sa valeur de sujet. Le *Je*, ce n'est pas le sujet. Il faut compléter le sujet de ce qu'il a d'irreprésentable pour obtenir la fonction du *Je*. Le *Je*, c'est le sujet complété de sa jouissance.

À partir du moment où le versant de l'enseignement de Lacan que nous abordons prend son originalité de la fonction de l'objet *a*, nous ne nous soucions pas tellement du désir de l'hystérique et de l'obsessionnel. Nous ajoutons, sur une très large échelle, une recherche sur la jouissance de l'hystérique et sur la jouissance de l'obsessionnel. Par là, il y a évidemment un déplacement d'accent dans notre clinique qui est en fait une clinique du *Je* et non pas seulement une clinique du sujet. Cette clinique du *Je*, c'est une clinique dont on peut apercevoir très vite la différence avec une clinique du sujet.

Ce sujet c'est évidemment un certain statut du *Je*, et la question est de savoir comment nous situons le statut du *Je* comme sujet et comment nous situons par rapport à lui le statut du *Je* comme tel. C'est la valeur de l'exemple - Lacan le prélève sur Freud - du rêve où apparaît cette figure du père défunt et revenant. Chaque fois qu'il est question de situer la jouissance, il y a, pour

des raisons de structure, une affaire de revenants. Rappelez-vous cette petite histoire que je crois avoir évoquée ici naguère pour faire comprendre ce dont il s'agit à la fin de l'analyse. C'est une histoire de revenant qui apparaît dans le cadre d'une porte-fenêtre dans la campagne anglaise. Nous avons la figure d'un père défunt revenant, et qui est soutenue dans sa subsistance par la phrase : *il ne savait pas qu il était mort*.

Quelle est la valeur de l'apologue freudien tel que Lacan le relève ? Il a une valeur qui convient très bien au sujet comme sujet du refoulement, à savoir qu'il s'agit là d'une figure qui ne tient que par son non-savoir. Si elle peut être considérée comme emblématique du sujet, c'est qu'elle ne tient que par son non-savoir. Dès lors, c'est une figure qui s'abolit à partir du moment où elle accède au savoir. C'est en quoi elle est emblématique du *Je* comme sujet, c'est-à-dire un sujet qui ne subsiste que du refoulement dans l'expérience analytique.

Elle est aussi bien emblématique du sujet en tant qu'elle n'existe que comme figure d'un mort. Et c'est ce qu'il faut dire du sujet : le sujet barré du signifiant existe en tant que mort, et en tant que mort qui s'ignore. Lacan le dit à l'emporte-pièce: « *Si j'étais mort, le sujet ne le saurait pas* ». Ce n'est pas un cri d'amour. Ça ne veut pas dire que si j'étais mort, tu ne t'en apercevrais même pas. Ca veut dire: si le *Je* était mort, le sujet ne le saurait pas. Ça veut dire que le sujet comme tel ignore la mort. La fonction du sujet tel qu'il se découvre dans l'expérience analytique, c'est qu'il ignore la mort. Quand nous faisons du sujet une fonction du signifiant et que nous disons que le sujet n'est pas l'individu mais une fonction trans-biologique, est-ce que nous savons bien ce que nous disons ? Nous disons qu'il ignore la mort, et la vie aussi bien. Le sujet ignore la mort en tant que fonction du signifiant qui est spontanément mortifère. À cet égard, c'est bien parce que le sujet ignore la mort que nous pouvons impliquer, comme corrélatif de la chaîne signifiante, un désir éternel, un désir qui ne peut pas mourir.

C'est dans le cadre de cette fonction logique du sujet qu'il faut bien sûr, resituer tout ce qui relie l'obsessionnel et la mort. Le sujet obsessionnel dans sa position de déjà mort ne fait que souligner et relever une caractéristique intrinsèque et logique du sujet. C'est par ce *déjà mort* que l'obsessionnel radicalise, pousse à extrême cette position du sujet.

Cette position de déjà mort va de pair, bien entendu, avec les difficultés de l'obsessionnel concernant le temps. En effet, le *déjà mort* a aussi bien la valeur d'éterniser son existence, de le faire immortel. Il donne ainsi, à l'occasion, toutes les apparences de la vie débridée, c'est-à-dire une vie de trompe-la-mort. L'obsession est foncièrement trompe-la-mort. Elle leurre la mort. Ce *déjà mort* signifie: au-delà de la vie et de la mort. Par là, l'obsessionnel fait apercevoir en quel sens c'est déjà mort du côté de l'Autre du signifiant. C'est déjà mort et ça peut prendre la valeur de ce que l'Autre comme tel n'existe pas. C'est pourquoi le cynisme fondé sur le ravalement de l'Autre est aussi bien une solution obsessionnelle.

Cette clinique n'est pas du tout en retrait sur la clinique de l'hystérie, puisqu'elle fait au contraire bien voir en quel sens la jouissance est séparée de l'Autre, car la jouissance, elle, est une fonction vitale. C'est pour cela que Lacan peut formuler que « *si j'étais mort, le sujet ne le saurait pas* ». Mais le *Je* comme tel n'ignore pas la mort. Ce qui fait le radical de la position obsessionnelle, c'est d'accentuer ce qu'il y a de mort dans l'Autre, dans l'Autre du signifiant, et par là-même chez le sujet. Ça radical fait voir, sous les espèces la séparation, la jouissance. Il pousse à l'extrême ce clivage qui dès lors constitue un sujet à toute épreuve.

L'hystérie est aussi bien prise dans cette problématique. Ce qui la distingue, c'est qu'elle cherche des preuves de vie dans l'Autre. Dans la névrose, la vie c'est bien sûr toujours une survie. L'obsessionnel en fait à l'occasion sa plainte, à savoir qu'il ne fait que survivre. Mais, aussi bien, il survit à beaucoup, à beaucoup de ce qui lui arrive. Il y a là le côté blindé de l'obsession. La survie hystérique a une autre note, puisqu'elle conduit au contraire à mettre l'accent sur la menace. En effet, comment n'y aurait-il pas menace sur la vie, dès lors qu'il faut obtenir de l'Autre une preuve de vie. À l'occasion, il faut que ça crie, il faut que ça tape. La solution pour faire exister l'Autre, c'est qu'il faut d'un côté, que ça crie, et que, de l'autre côté, ça crée. Le *ça crée* est une solution pour faire exister l'Autre. À l'occasion, ça s'appelle le culte du père mort. C'est une solution pour que l'Autre, bien que mort, existe pourtant. À cet égard, le *ça crée* est, si l'on veut, une solution commune de la névrose. Disons que si l'hystérie accentue le *ça crie*, l'obsessionnel accentue le *ça crée*, au sens de la création. C'est bien à l'occasion de ce signifiant de création que se condensent les impasses de l'obsession. Qu'il s'ensuive ou non une création, c'est à cet égard secondaire. Créer devient signifiant de solution ou d'impasse dans l'obsession.

Donc, c'est cela qu'il faut dire : le sujet ne sait pas si *Je* est vivant. C'est vrai, c'est vrai que la vie échappe au sujet, que la vie échappe au signifiant. Dieu sait que nous n'avons pas de complaisance pour les thèmes qui opposent la théorie et la pratique, qui opposent la grisaille de la théorie au verdoiement supposé de la pratique vécue de la vie. Mais nous ne nous contentons pas d'en ricaner. Nous en connaissons les fondements, à savoir qu'à partir du signifiant, on ne peut pas prouver l'existence.

J'ai naguère mis en valeur le terme de *vérification*, et ici je parle de preuve. J'en parle parce que Lacan lui-même en parle quand il pose la question: « *Comment le sujet pourrait-il se prouver le* Je? ». C'est bien dans les termes de la preuve que ça se passe. Il s'agit de l'écart qu'il y a entre ce

qu'on peut obtenir de mieux du signifiant, c'est-à-dire des démonstrations, et leur impuissance à nous donner l'existence.

Cela doit se corriger tout de suite par la considération que le réel, on peut par contre l'obtenir de démonstrations d'impossibilité logique. C'est ce que formule Lacan. D'un côté, à partir du signifiant, on ne peut démontrer l'existence. Après tout, ça ne fait que reprendre l'impossibilité des preuves de l'existence de Dieu. Mais, d'un autre côté, si on définit adéquatement le réel, il se pourrait qu'à partir du signifiant et des démonstrations d'impossible dans le signifiant, on puisse inférer le réel. Ça demande évidemment qu'on ait déjà distingué le réel et l'être. C'est ce que nous retrouverons lorsqu'il s'agira de comprendre, à propos de l'objet *a*, comment on peut passer de la contingence corporelle à la consistance logique. On peut opposer le symbolique et le réel, mais le réel - je vous donne ça en court-circuit - c'est tout de même quelque chose qui est posé en fonction du symbolique.

Alors, prouver l'Autre, prouver l'existence de l'Autre, on l'a essayé. On a essayé de le faire à partir du signifiant, et il y a lieu là de reprendre la longue histoire des preuves de l'existence de Dieu. Lacan dit rapidement que ces preuves le tuent - ces preuves qui finalement articulent toujours un signifiant paradoxal qui est S(A barré). Si j'avais le temps, je pourrais vous re-démonter la structure logique de la preuve de saint Anselme, qui est strictement homologue, comme les logiciens l'ont aperçu, à telle démonstration de Bertrand Russell, ainsi que strictement homologue pour nous à cette émergence de S(A barré). Ça culmine dans la démonstration par Kant de l'impossibilité de la démonstration de l'existence de Dieu par un clivage du concept et de l'existence, clivage qui semble à tout jamais interdire pour nous de passer de l'Autre du signifiant à son existence. Après tout, Lacan ici est kantien. Il est kantien puisqu'il pose que l'Autre n'existe pas. Ça ne lui fait pas peur.

Il y a une solution chrétienne à la question de prouver l'existence de l'Autre. La solution chrétienne - elle est précaire -, c'est la solution de l'amour : aimer l'Autre. Aimer l'Autre pour qu'il existe. Lacan en distingue la solution psychanalytique. La solution psychanalytique, ce n'est pas l'amour. Elle ne prouve l'Autre qu'en son point d'extimité. La solution analytique, c'est la jouissance. C'est au point que cette solution analytique puisse paraître empreinte de cynisme. Ça pose, en tout cas, la question de ré-articuler ensuite l'amour et la jouissance.

Je vais essayer d'évoquer ce qui n'est pas la solution chrétienne quant à l'existence de l'Autre, c'est-à-dire ce qui n'est pas la solution de l'amour. Je vais m'amuser à repasser par cette solution historique qui n'est pas la solution chrétienne mais la solution juive. Peut-être cela nous mènera-t-il un peu plus près du mystère d'Abraham, puisqu'il s'agit de savoir pourquoi Lacan a pu dire que ce mystère avait été pour lui dévoilé. Nous abordons ici une troisième partie de ce cours.

Cette solution juive, j'ai été amené à en parler cette semaine. À vrai dire, je n'ai accepté l'invitation qui m'a été faite que parce que j'ai bien pensé que ça se croiserait avec ce que je vous dis ici. C'est tombé pile comme je le souhaitais. J'ai donc été amené a en parler dimanche, mais ici je vais pouvoir reprendre ça d'une manière tout à fait bien calibrée. Je suis en effet beaucoup plus à l'aise ici, puisque je n'ai pas de président de séance. Là-bas, j'avais un président de séance qui se trouvait être entre tous - je ne l'ai appris que sur place et c'était à mourir de rire - Jean-François Revel.

Jean-François Revel est quelqu'un qui nourrit à l'endroit de Lacan une dépréciation tout à fait radicale depuis trente ans. Mais enfin, ce Jean-François Revel est quelqu'un qui m'est cher. Il m'est cher - c'est la première fois que je le rencontrais parce qu'il est l'auteur d'un pamphlet qui s'intitule *Pourquoi les philosophes ?* paru au milieu des années 50, et qui descend allégrement, comme c'est devenu traditionnel, Heidegger et Lacan entre autres. Vous savez qu'il y en a régulièrement des surgeons. Il se trouve que c'est dans ce livre - j'étais étudiant - que j'ai lu pour la première fois le nom de Lacan. Évidemment, c'était très péjoratif, plutôt drôle d'ailleurs, mais cela n'empêche que depuis lors, j'ai toujours gardé une sorte de gratitude à Jean-François Revel. J'ai donc été ravi d'avoir eu l'occasion de lui dire qu'il avait bien du mérite à m'avoir après tout introduit à Lacan. Il a pu m'apprendre qu'étant professeur à Rome, il avait à l'époque assisté au congrès où Lacan avait délivré son *Rapport de Rome*. Eh bien, ce Jean-François Revel, il m'a coupé. Il m'a coupé parce que j'étais trop long dans ce colloque. Je ne l'ai pas mal pris, mais enfin, ici, je suis plus à mon aise.

Ce colloque, auquel j'ai participé pour des raisons de croisement avec ce que je fais ici, était un colloque sur le judaïsme et les sciences humaine. Entre tout ce qu'on peut inventer, il y a eu des gens pour inventer ça : le judaïse et les sciences humaines. C'était avec l'intention d'inviter des personnes juives et non juives à réfléchir sur la question de savoir s'il n'y aurait pas maintenant une nouvelle alliance entre le judaïsme et les sciences humaines, et si le refoulé judaïque ne serait pas en train de resurgir dans les sciences humaines, pour leur plus grand bienfait.

Je dois dire que je trouve ça absolument extravagant comme idée. Peut-être n'ai-je pas été absolument apprécié par l'auditoire qui était celui du Centre des intellectuels juifs. Je n'ai pas dit là-bas que c'était extravagant.

J'ai dit que puisqu'il y avait une question, j'allais y répondre, et que c'était non. Cet ordre de questions ressemble un peu à certaines histoires juives, du style : si un Juif fait un traité sur les

éléphants, il intitule ça « Le Juif et l'éléphant ». Ici, on a « Judaïsme et sciences humaines », et c'est vraiment, à mon sens, aussi saugrenu que si on y avait mis l'éléphant. Cela dit, je ne me suis pas content d'une fin de non-recevoir qui aurait pu paraître déplaisante, car, sans m'engager à parler des sciences humaines, je pouvais parler de la psychanalyse.

Le judaïsme et la psychanalyse, c'est une question qui a une certaine évidence. On peut, bien sûr, aborder cette question par la judaïté de Freud. Moi, je n'en ai rien dit. J'ai laissé ça à la connaissance générale, puisqu'il a une littérature extrêmement abondante qui ne fait qu'accentuer ce que doit Freud à la tradition juive. J'ai seulement relevé que l'accent porté sur ce que Freud doit à la tradition juive, n'a aucune raison de faire oublier l'effort constant qui a été le sien de dé-judaïser la psychanalyse pour l'ouvrir aux Gentils. Il n'a pas toujours été bien inspiré dans cette voie, puisque ça lui a fait placer le Suisse Jung à la présidence de l'Association Internationale, et cela à la fureur de tous les psychanalystes juifs de sa bande viennoise. Karl Abraham ne fut pas le dernier à lui dire qu'il ne sortirait rien de bon de ce Jung. De fait, çà n'a pas été un succès. Mais enfin, on ne peut pas avoir de doute sur cet effort de Freud pour que la psychanalyse ne soit pas, si je puis dire, une science juive.

Ce qui était très mal avisé dans l'intitulé de ce colloque, c'est qu'on pouvait croire ça, et qu'à peine sorti de la distinction jdanovienne de science bourgeoise et de science prolétarienne, il y aurait comme l'envie quelque part d'opposer science juive et science goy. J'ai dit que je n'étais pas d'accord. J'ai donc fait l'impasse sur la judaïté de Freud qui doit être prise comme l'historiole de la psychanalyse.

La question serait plutôt de ce qui reste présent du judaïsme au cœur de la psychanalyse. Ce qui serait amusant ça serait de faire la part du scientisme et du judaïsme dans la psychanalyse. Il n'y a pas de doute sur le fait que la psychanalyse a partie liée avec la science, ne serait-ce que parce qu'elle étend le principe de causalité. À cet égard, on peut dire - et Lacan le dit - que le sujet de l'inconscient mis en fonction dans l'expérience analytique est le sujet de la science. Eh bien, par rapport ça il serait amusant de dire que, par contre, l'objet en jeu n'est certes pas l'objet de la science. L'objet qui nous intéresse dans la psychanalyse n'est pas un objet constitué dans l'objectivité. Ce n'est pas du tout l'objet du discours scientifique, même si on peut défendre que le sujet de la psychanalyse est le sujet de la science. L'objet en jeu, c'est l'objet perdu. Et disons mieux, c'est l'objet sacrifié. C'est là qu'il serait amusant de dire que cet objet doit quelque chose au judaïsme.

Il doit bien sûr aussi quelque chose au christianisme. C'est Pascal qui faisait justement l'opposition qui vaut dans la psychanalyse, à savoir l'opposition entre le Dieu des philosophes et des savants - qui est l'Autre du signifiant et où il s'agit des démonstrations d'existence - et le Dieu qu'il appelait très bien le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est-à-dire un Dieu qui commande le sacrifice, et qui, dans le mystère d'Abraham, exige même le sacrifice du plus précieux.

Le sacrifice reste bien sûr éminemment présent dans le christianisme, mais il est lié à l'amour. Dans la tradition, les penseurs juifs ont mal pris - et à tort - la distinction faite par saint Augustin de la nouvelle religion comme étant celle de l'*amor*, et de l'ancienne comme étant celle de *timor*, la crainte, la peur. Il n'est pas sûr que *timor* n'apparaisse pas plus toucher au réel que *amor*. C'est très singulier, puisque finalement Freud ne tarit pas d'éloges concernant le christianisme. On trouve chez lui des indices qui indiquent par quelle voie cette religion d'amour pourrait paraître surclasser ancienne. Il y a une veine comme ça dans le judaïsme, une veine qui avait par exemple conduit Bergson à la conversion. S'il s'est gardé de se faire baptiser, c'est parce que c'était vers les années 39. En conservant son appartenance, il voulait affirmer sa solidarité avec les victimes. Mais enfin, son chemin propre l'avait conduit à la conversion.

Avec sa goujaterie habituelle, le nommé Revel avait éprouvé le besoin de dire qu'on ne voyait pas pourquoi on pourrait penser que les Juifs seraient les penseurs critiques, puisque Bergson justement ne lui paraissait pas du tout un penseur critique. Je lui ai fait la remarque que c'était mal choisi comme exemple, parce que s'il y avait un Juif qui avait versé dans le christianisme, c'était bien Bergson, et que donc cet exemple ne prouvait rien.

Moi, je pense qu'il y a un sens à donner à ce qu'on perçoit là confusément dans cette solidarité d'une position juive et de l'esprit critique. Je dirai ce qui me paraît avoir là sa valeur, mais il faut avancer sur ce chemin délicat où, bien entendu, je marche sur des œufs. Je marche sur des œufs, car la question intéressante est celle-ci, mais c'est aussi de savoir qu'est-ce que la psychanalyse pourrait bien éclairer du mystère juif. Pas simplement de la persistance du peuple juif, mais de la persistance de la valeur de ce mot même, ce mot qu'on aimerait bien remplacer par ce qui passe pour un euphémisme et qui est le mot d'israélite. C'est là une invention absolument incroyable.

Il est clair que lorsqu'on demande aux Chinois ce qu'ils ont le plus de mal à comprendre de l'Occident, ils répondent qu'ils n'arrivent pas à comprendre quelle valeur peut avoir ce signifiant de Juif pour nous autres.

C'est une question sur quoi la psychanalyse devrait dire quelque chose. Elle devrait pouvoir dire quelque chose sur comment se transmet ce signifiant-là. Tout ce qu'on peut dire sur les déterminations historiques, sociologiques, n'épuise pas du tout la question. Tout le monde le sent bien. Tout le monde sent bien que ça qualifie, pour le dire approximativement, une certaine position

subjective. Nous pouvons dire - nous n'avons pas à reculer devant ça - que ça qualifie une race, une race qui est, bien entendu, une race de discours, comme sont toutes les races. Ça essaye de cerner une race de discours qui a ses traits propres.

J'ai employé, dimanche, ce mot de race. Ça ne passe pas bien, et cela d'une façon tout à fait abusive. Il y avait le crétin de service qui était là pour dire qui n'y avait pas un seul trait imputé aux Juifs qui ne se retrouve dans l'humanité tout entière, et que ça n'a donc aucune spécificité. Je trouvais insensé qu'on puisse dire ça dans un centre qui s'appelle le Centre des intellectuels juifs. Ce n'est pas du tout mon point de vue. Je considère au contraire qu'est là désignée une position éminente. Il n'appartient pas à la psychanalyse d'être pour ou contre, mais il me semble qu'un analyste ne peut que témoigner de la consistance de la race de discours. Ce n'est pas forcément pour qu'on s'y enferme. Il y a ce qu'on appelle la traversée du fantasme qui peut ne pas être sans effet sur cette position-là. Mais avançons un petit peu.

Qu'est-ce qui est présent du judaïsme dans le freudisme ? Il est quand même incroyable de voir que ce qui a l'air d'être le plus populaire, ce soit la position sartrienne, position qui consiste à dire que le Juif n'existe pas, qu'il n'existe que par le regard d'autrui. Ça devrait susciter une insurrection, précisément dans ce centre où on vous tartine de la spécificité juive, spécificité qui représente l'existence même d'un tel centre. Dans la méconnaissance la plus absolue, on fait ça d'un côté, et, de l'autre, on est sartrien. Eh bien, à cet égard, je suis lacanien. Je ne pense pas que c'est le regard d'autrui qui est constitutif de cette position. Mais je ne pense pas non plus que l'on doive tartiner ça à longueur de journée.

Ce qui est présent du judaïsme dans le freudisme, disons que c'est d'abord le père, la fonction du père. La question se pose de ce qui fait du père le Dieu des Juifs. C'est là - Lacan l'a souligné - un pas décisif, puisque ça incarne pour nous la rupture avec tout ce qui dans l'histoire antique a été de l'ordre des religions de la mère. L'émergence du monothéisme paternel a consommé la grande religion maternelle. Il y a une chose qui est claire dans la Bible, dans toute la tradition hébraïque, et dont le christianisme est l'héritier, c'est l'aversion pour les rites sexuels qui dans la fête unissent la communauté à la jouissance du dieu. On en a des exemples innombrables dans l'Antiquité. À partir du judaïsme est proscrite cette grande tradition de l'orgie, de la jouissance orgiaque sans fin comme étant une voie d'accès à la divinité. C'est une façon de se prouver l'Autre à partir, de la jouissance. C'est la jouissance sans frein et ça donne sa valeur au thème de la Loi comme mise à distance et régulation de cette jouissance.

Ce qu'on peut recomposer du passage des religions de la jouissance de l'Autre au monothéisme paternel, ça répète la structure du complexe l'Œdipe. Ce que Lacan a appelé la métaphore paternelle, c'est exactement ça : le Nom-du-Père venant métaphoriser le désir de la mère. C'est un pas historique. C'est le pas du monothéisme. Quand Freud parle du monothéisme, c'est toujours d'une manière valorisante par rapport aux autres types de religion. Le résultat - résultat que j'abrège en disant judaïsme et psychanalyse -, c'est que la figure du père a repris de notre temps une certaine force, et ceci grâce au complexe d'Œdipe, grâce à *Totem et tab*ou, grâce à la psychanalyse.

Vous savez que Lacan a poussé les choses en disant que les dix commandements n'étaient rien d'autre que les lois de la parole, en ce sens que sans la nommer ils commandent la prohibition de l'inceste avec la mère. Ces lois tiennent le sujet à distance de la réalisation de l'inceste. Ces lois sont les commandements de l'Autre en tant qu'ils tournent autour de l'extimité de la jouissance. Il s'agit de la jouissance interdite et qui justement n'est pas dite dans les dix commandements. C'est assez remarquable. Ça n'est dit qu'entre les lignes. Ces lois tournent autour de cette jouissance interdite qui n'est pas dite. Ce que le judaïsme a introduit, c'est un certain type de pacte avec l'Autre. C'est un pacte qui est aussi bien dans le christianisme.

Dans le christianisme, il y aussi un reste, un reste qui est laissé par le désir de Dieu. C'est un reste qui joue une fonction qu'on approche à l'occasion dans la psychanalyse, à savoir le corps souffrant du Christ. Ce corps souffrant est le vecteur d'identifications idéales et laisse ouvert tout ce qui est de l'ordre de ce qu'il faut bien appeler le masochisme chrétien. C'est ce qui scande cette haine du corps dans le christianisme et dont il faut dire que la présence n'est pas avérée dans l'histoire judaïque. À l'occasion, on fait au contraire du Juif un corporel, un matériel. C'est là-dessus que se branchent tous les fantasmes qui concernent sa jouissance. Il y a cette jouissance du Juif.

Dans le judaïsme, il est sensible que le rapport à ce reste n'est voilé par aucun idéal, par aucune identification idéale. La proscription de la représentation imaginaire a là, aussi bien, toute sa valeur. Ce reste n'est pas voilé, il est matériel. Le pacte avec l'Autre passe par le sacrifice d'une partie matérielle du corps qui incarne la fonction de l'objet perdu, et cela non métaphoriquement mais dans le corps vivant, en prélevant sur ce corps même - c'est tout à fait décisif - une partie dont je ne dirai pas qu'elle est en soi-même peu intéressante, mais qui, enfin, n'offre pas du tout les ressources de la représentation du corps souffrant. Il n'y a aucun art qui puisse surgir de la représentation du prépuce.

À cet égard, le peuple, ce n'est pas seulement le peuple du Livre - tradition sur laquelle on s'appuie pour expliquer d'où procède l'analyse. Le peuple juif, c'est aussi le peuple de la livre, de la livre de chair qui connote 1'engagement de la dialectique avec l'Autre. Le peuple juif n'est pas

seulement le peuple du Livre mais aussi le peuple de la livre de chair incarnée dans une contingence matérielle. La haine du corps n'est pas de tradition hébraïque.

Je vais finir là-dessus. Je reprendrai la prochaine fois sur l'opposition de *amor* et *timor* à partir de saint Augustin.

XI - *5 février 1986.*

Intervention de Monsieur Nepomiachi et de Monsieur Sawicke

Nepomiachi a évoqué une conférence que j’avais faite à Caracas et qui a été publiée dans *Ornicar ?*, sous le titre: « *D'un autre Lacan* ». Cette conférence visait à différencier le Lacan du signifiant celui qui jusqu'alors avait été lu, d'un Lacan qui met l'accent sur ce qui n'est pas signifiant, et qui réordonne les constructions premières des années 50, pour faire de ce qui n'est pas extime de son enseignement.

Pour ma part c'est ce sillon que je continue de creuser depuis cette date. Je le fais encore cette année en essayant d'y apporter la précision nécessaire et d’en établir les conséquences dans la pratique. Je remercie Nepomiachi et Sawicke d'avoir dit ce qu'ils nous ont dit et je vais poursuivre le cours que je fais ici.

J'ai placé ce que j'ai dit la dernière fois sous le chef de ce que j'ai appelé le passage de la contingence corporelle à la consistance logique. C’est aux fins de savoir ce qu’il y a lieu de déduire de cet *autre Lacan*. Il ne va pas, de soi, en effet, que l'objet *a*, introduit comme contingence corporelle, puisse être situé en même temps comme une consistance logique. Si je souligne cette formule, c'est parce qu'elle pourrait avoir l'air de résorber dans le signifiant ce qui n'est pas signifiant en réduisant l'objet à une fonction déterminée par la logique. Ce qui est en jeu ici est une construction très délicate qui touche à la fonction du corps dans l'expérience analytique et par rapport à laquelle il faut que nous soyons au point.

Pour situer cet objet *a* de la contingence corporelle à la consistance logique, je me suis appuyé sur deux signifiants qui l'encadrent dans tel schéma de Lacan que j'ai rappelé. Ces deux signifiants sont S(A barré) et grand Φ, et je vais reprendre maintenant ce que j'ai dit la dernière fois sur ce S(A barré), puisqu'il semble que ça a fait difficulté pour certains.

Ce que j'ai fait valoir à propos de S(A barré) en tant que signifiant, c'est qu'il y a un signifié. Ce signifié, il y a lieu de ne pas l'oublier, même si vous n'en trouvez pas ainsi l'écriture chez Lacan. Ce signifié, c'est (-φ), à savoir la fonction phallique :

S (A barré)

(-φ)

Il faut évidemment faire attention quand on ajoute aux textes de Lacan une formule qui n'y figue pas. Mais cette formule est pourtant obligée pour justifier ce que j'ai dit la dernière fois et qui a paru aventuré pour certains.

Je voudrais tout de suite vous signaler qu'il y a là une reprise de la métaphore paternelle. Vous savez ce qu'est la métaphore paternelle chez Lacan. Rien n'a été plus vulgarisé que ça. C'est une sensation de l'Œdipe à partir de ce qu’on peut appeler une rhétorique logicisée. C'est une présentation qui arrive à nouer en une seule formule la fonction du père et celle de la castration: le père comme signifiant et la castration saisie à partir de la signification du phallus. Le phallus est la signification produite par l'imposition du signifiant du Nom-du-Père. Vous savez comment Lacan écrit la formule de la métaphore comme substitutive. Je vous renvoie à ces pages célèbres des *Écrits* que nous ne rougissons pas de reprendre ici. Voici cette formule:

1
S (---)
s

En haut, nous avons un 1 qui indique une place occupée positivement. C'est cette formule qui se trouve appliquée à l'Œdipe freudien pour donner celle-ci qui condense le résultat:

Autre



phallus

Nous avons l'Autre à la place du 1, et, en-dessous, le phallus. La formule paternelle selon Lacan se résume à ça. Je ne vous demande pas d’en comprendre plus, car ce que j'entends faire valoir, c'est qu'il y a une seconde métaphore paternelle.

Nous avons là une corrélation entre le Nom-du-Père et la signification du phallus. C'est un Nom-du-Père qui est quoi? J'ai assez insisté là-dessus pour le dire d'une phrase. C'est le signifiant de l’Autre en tant que lieu de la Loi. Le Nom-du-Père, il suffit d'en donner la définition pour s'apercevoir ce qu'il a d'apparenté avec S(A barré). En effet dans la métaphore classique, il s'agit du Nom-du-Père comme signifiant de l’Autre non barré. Ce premier terme du Nom-du-Père se pose en rapport avec la consistance de l'Autre. C'est marqué par le fait que dans cette application, l'Autre vient occuper la place qui était occupée par le 1. C'est un Autre qui vaut 1, et le 1 vaut l'Autre aussi bien.

Le phallus, lui, il est écrit en toutes lettres, ce qui n'incite pas ici à le considérer comme négativé. Ce morceau classique de l'enseignement de Lacan qu'est la métaphore paternelle articule le signifiant de l'Autre comme 1, comme consistant à la signification du phallus dont on n’a pas à poser à ce stade qu'il est négativé.

Par contre, dans sa *Subversion du sujet*, Lacan donne les éléments d'une seconde métaphore paternelle. Il s'agit alors d'une métaphore paternelle revisitée, restructurée. Je vous ai montré, pas à pas, comment Lacan l'a construite. Il l'a construite à partir de quelle formule? A partir de celle-ci :

$$\frac{S}{s} = \frac{-1}{\sqrt{-1}}$$

Nous retrouvons les termes de signifiant et de signifié, mais là, la valeur donnée à S n'est plus 1 mais (-1). La valeur donnée au signifié alors $\sqrt{-1}$. Nous avons là tous les éléments de la métaphore paternelle mais ils sont transformés. Je peux dès lors mettre cette formule en parallèle avec celle-ci :

$$S\left(\frac{A}{-\varphi}\right)$$

Vous avez là la deuxième structure de la métaphore paternelle où les termes apparaissent négativés. Nous avons un parcours. 1) On va, quant à l'Autre, de la consistance à l'inconsistance. 2) On va, quant au phallus, de *phi à moins phi*. 3) On va, quant au signifiant de l’Autre, du Nom-du-Père à S(A barré)

Pour que l'extimité surgisse comme une articulation incontournable, il faut à la fois que l'Autre soit aperçu comme inconsistant et que le Nom-du-Père en tant que point de capiton soit saisi comme signifiant qui leurre et non pas qui touche au réel.

La mise en cause du Nom-du-Père par Lacan dans les années 70, on s'en est étonné. Eh bien, cette mise en cause se faisait déjà à la fin des années 50. Ce Nom-du-Père est mis en cause dans ce que j'appelle la seconde métaphore paternelle. Le Nom-du-Père avant cette remise en cause, ce n’est que le signifiant de l'Autre dans l'Autre. Ça n'a rien de paradoxal. Ce n'est pas plus paradoxal que le catalogue des catalogues qui se mentionnent eux-mêmes. Ce catalogue n'a rien de paradoxal : il se mentionne. À cet égard, le Nom-du-Père est dedans. Il en va tout autrement de S(A barré). Si on dit encore que S(A barré) est le signifiant de l’Autre, on ne peut plus dire qu'il est le signifiant de l’Autre dans l’Autre. On peut dire au plus qu'il est extime à l’Autre. Comme corrélat il a le catalogue des catalogues qui ne se mentionnent pas eux-mêmes. Vous savez le paradoxe qui s'engendre là. Ce catalogue se mentionne-t-il lui-même ou pas ?

Donc, du Nom-du-Père à S (A barré), il y a une différence tout à fait essentielle, une différence de structure logique. Dès lors qu'on pose que la structure authentique de l’Autre est celle qui est abrégée par A barré, la fonction du père, si opératoire qu'elle puisse être, apparaît foncièrement comme un mythe freudien. Elle perd là son unicité. C'est d’avoir introduit le S(A) que Lacan s'est trouvé amené à parler des Noms-du-Père et à récuser ainsi son singulier. Ce A barré peut vouloir dire un manque dans l’Autre, mais il se traduit aussi bien par ce qui dès cette date fait la position de Lacan sans qu'on s'en aperçoive, à savoir que l'Autre n'existe pas.

Quand j'ai rappelé cela, il y a deux ans, ça a fait insurrection pour certains. Ils croyaient là enfin arrivé ce qu'ils attendaient depuis si longtemps, à savoir que je dévie enfin du sillon de Lacan. Que l'Autre n'existe pas, c'est pour Lacan la position même de l’Autre. C'est avec ça que son enseignement s'est poursuivi: l’Autre n'existe pas comme 1. C'est à cette même place que s'inscrit la suite de ses énoncés qui sont de l'ordre du *il n'y a pas*. Tous ces *il n'y a pas* ne font que décliner cet A barré. Ce *il n'y a pas* est toujours chez Lacan - relevez-le - au niveau du signifiant y compris le *il n'y a pas du rapport sexuel*. Mais c'est précisément ce *il n'y a pas* qui accentue corrélativement ce à quoi Lacan tente de donner une animation, à savoir un *il y a*. Le *il y a* qu'appelle le *il n y a pas*, c'est ce qu'il a d’abord écrit sous la forme de grand Φ.

Il faut là-dessus, puisque je suis dans la clarification, reprendre ce que nous avons jusqu'ici placé comme signification phallique. C'est en effet une référence vitale. C'est la référence à un terme « *où le sujet*, dit Lacan, *s'identifie avec son être de vivant* ». C'est cela qu'écrit *phi*. Quand nous faisons précéder ce symbole par un moins, nous en inversons la valeur. Ce (- φ) devient le symbole même de l'être de mort du sujet. Par là, il est aussi bien le signe du meurtre de la chose.

Le troisième terme qui alors s'introduit, Φ, fait du phallus le signifiant de la jouissance. Ce signifiant de la jouissance est paradoxal. Au niveau de *Subversion du sujet*, ces deux termes de (-φ) et de grand Φ sont enjeu. Ils sont en jeu l'un et l'autre comme se référant à la jouissance: l'un, (-φ), comme sa signification, et l'autre, Φ, comme son signifiant. En tant que signification de jouissance,

ce (-φ) vaut d'une façon énigmatique - nous y reviendrons - pour « *la partie manquante de l'image désirée* » dit Lacan.

Qu'est-ce qu'introduit ce curieux signifiant de grand Φ qui semble, si j'ose dire, être le résultat d'une dialectique du phallus ? Lacan commence par le poser positivement: φ, puis il l'inverse: (- φ), puis il nous le fait retrouver Φ :

φ (-φ) Φ

Je vous conduis là à travers des symboles. Il s'agit de les animer. On voit que ce qui se laisse lire à travers ce symbole de grand Φ, c'est la disparition delà fonction du moins. Par rapport à la négativation où l'on n'a aucune peine à déchiffrer la castration imaginaire, nous avons avec grand Φ une valeur singulièrement positive. Il faut en accentuer l'expression.

En effet, ce qui semble au cœur de l'articulation dialectique, c'est le manque. C'est même le rappel d'un manque inéliminable. Nous ne cessons pas de le rappeler quand nous faisons valoir que le sujet ne trouve jamais son signifiant propre. C'est précisément l'épreuve qu'il fait dans l'expérience analytique sous le fouet de la règle analytique. C'est aussi bien ce que nous rappelons au niveau de la sexualité quand nous disons qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Ce sont autant de versions que nous donnons au manque central de la dialectique signifiante.

Or, ce qui se trouve amené avec ce grand Φ, c'est une valeur positive dans cette dialectique, et même une valeur impossible à négativer. Ce sont là les termes de Lacan. Nous avons affaire à une fonction qui paraît contradictoire à la dialectique signifiante elle-même. Lacan introduit ce symbole énigmatique comme une positivation de (- φ), même s'il vient à remplir un manque, le manque de l'Autre.

En disant qu'il y a là un impossible à négativer, on touche au réel. Ce qu'avec grand Φ Lacan a essayé d'écrire, c'est ce paradoxe d'un signifiant du réel. À cet égard, grand Φ assure certaines des fonctions qui dans l'enseignement de Lacan vont être supportées par petit *a*. Ce qui permet de décliner ensemble grand Φ et petit *a*, ce qui fait leur caractère et leur trait communs, c'est l'impossible à négativer. Pourquoi parle-t-on de la fin de l'analyse comme traversée du fantasme ? On en parle comme traversée du fantasme précisément parce qu'on implique un impossible à négativer. Cet impossible à négativer n'est pas de l'ordre du signifiant car ce qui est constitutif du signifiant c'est qu'il se constitue par la négativation et qu'il est en lui-même une négativation. C'est ce que Lacan disait d'une façon imagée lorsqu'il posait que le mot est le meurtre de la chose.

Reconnaître un impossible à négativer, ça oblige déjà à modifier les formules mêmes de la fin de l'analyse. Ça oblige à ce qu'on ne puisse pas dire que la fin de l'analyse soit simplement l'assomption de la castration. Avec l'assomption de la castration, on ne fait que viser ce manque central mais on ne désigne pas ce qu'il y a lieu de faire avec l'impossible à négativer.

C'est là une autre clinique qui se dessine. Il y a chez Lacan une clinique qui est pensée à partir de φ et de (-φ), une clinique qui est pensée à partir du signifiant du désir de l'Autre. Cette clinique, on la connaît. On la connaît parce qu'elle est développée de façon très vivante dans le texte des *Écrits* intitulé « *La signification du phallus* ». Là, la clinique du rapport entre les sexes est abordée dans les termes des signifiants du désir, dans les termes du phallus comme signifiant du désir. Bien qu'il n'y ait pas de mathèmes dans ce texte, il ne peut pas nous échapper que ce signifiant du désir, c'est ce que Lacan écrirait (-φ).

Il y a même dans ce texte une extraordinaire insistance sur un terme précis, celui de *Verdrängung*, le refoulement. Cette *Verdrängung* du phallus est mise en fonction à la page 693. Et, pages 694-695, nous retrouvons deux fois la même expression: « *la Verdrängung inhérente au désir* » et « *la Verdrängung inhérente à la marque phallique du désir* ». Ça s'abrège très exactement dans le symbole (- φ). Ça fait à proprement parler de (-φ) la marque phallique du désir.

De cette clinique, on peut déduire beaucoup de choses. On peut s'apercevoir que c'est une clinique différentielle de la sexualité. En effet, le refoulement du désir est moindre chez la femme et il est plus important du côté homme. C'est ce qu'on peut déduire de cette clinique. On peut aussi en déduire une dialectique de la demande et du désir qui met en place le contraste de la demande d'amour et du désir, posant par là que du côté femme, amour et désir convergent vers le même partenaire, alors que du côté homme, de façon typique, amour et désir divergent. Cela étant évidemment posé avec tous les aménagements possibles.

Ce qui est au cœur de cette dialectique, c'est une fonction du négatif. C'est à partir de ce symbole de (-φ) que l'on rencontre à la fois et de l'amour et du désir. On rencontre de l'amour en tant que c'est donner ce qu'on n'a pas. Vous connaissez cette définition. C'est d'emblée faire du partenaire amoureux le contenant de (- φ). À cet égard, le partenaire de l'amour est statutairement châtré. Lacan le fait découvrir même dans l'amour pour un homme, où il faut déceler ce qui dans cet amour s'adresse à lui, à lui qui a l'organe, au point précisément où il en est dépourvu, privé.

Mais la fonction du négatif est aussi bien du côté du désir, puisque c'est à cette place que Lacan situe la mascarade féminine, à savoir que c'est en tant que la femme n'a pas qu'elle se jette

dans cette mascarade du semblant. Ce qui est là le principe de son érection comme objet du désir, c'est le moins. Si une femme peut signifier le phallus, s'il n'y a pas de meilleur signifiant du phallus qu'une femme, c'est parce qu'elle incarne cette fonction négative.

Dans « *La signification du phallus* », la clinique sexuelle tourne tout entière autour de la fonction négative. Par contre, ce qui est esquissé dans « *Subversion du sujet* », seulement esquissé, c'est un clinique de la jouissance. Cette clinique, il faut le dire, a un autre allure. Elle a une autre allure parce qu'elle est cette fois-ci fondée non plus sur une fonction négative, qu'elle intègre pourtant mais sur l'impossible à négativer. C'est seulement esquissé dans ce texte. Le thème central, on ne l'aperçoit pas. On ne l'aperçoit pas parce que Lacan commence l'effort d'intégrer ses considérations précédentes. Le thème central, c'est la jouissance de l'Autre. On ne s'en aperçoit pas parce que dans cette « *Subversion du sujet* », tout a l'air de partir de nouveau du côté du désir de l'Autre.

Dans l'abord à partir du désir de l'Autre, il y a une promotion de la valeur absolue du manque. Dans la pratique de la cure analytique, il est alors question d'un savoir faire avec le manque. Par contre dans l'abord à partir de la jouissance de l'Autre, il y a une promotion de l'impossible à négativer et ça demande que l'on reconsidère toutes les données de la clinique. En effet, si la jouissance manque à l'Autre, comment alors cette jouissance lui est-elle assurée ? La clinique s'ordonne alors aux différentes voies qui permettent d'assurer la jouissance de l'Autre. C'est parce qu'il y a une fonction négative au cœur de la dialectique du désir, que l'on ne dit jamais que le désir manque à l'Autre. Et c'est précisément parce qu'il y a l'impossible à négativer s'agissant de la jouissance, que l'on peut poser que la jouissance manque à l'Autre, à l'Autre qui n'existe pas.

Ce dont il est question, c'est exactement de l'antinomie de l'Autre et de la jouissance. À cette antinomie, nous donnons l'articulation de l'extimité. Cet impossible à négativer, c'est un positif, mais ce n'est pas, si je puis dire, un positif comme les autres. Ce n'est pas un positif comme les autres, puisque, comme signifiant, c'est aussi bien le signifiant du manque-à-jouir, c'est-à-dire le signifiant de la jouissance en tant qu'elle manque.

Le désir de l'Autre, ce d(A), qu'est-ce qu'il fait au sujet ? Nous savons ce qu'il lui fait foncièrement, à savoir qu'il l'angoisse. Et c'est pour autant que le désir angoisse qu'il est couvert, qu'il est couvert par le fantasme. C'est dans cette veine que l'on peut dire que le fantasme est désir de l'Autre. Ça veut dire aussi bien qu'il est là une interprétation. Le fantasme est une interprétation ou une signification du désir de l'Autre. Mais ça ne dit pas quelle est sa fonction. Ça ne le dit que sur le versant signifiant. La fonction du fantasme, si on la rapporte à l'autre versant, est d'assurer la jouissance de l'Autre. À cet égard, ce qui va de pair, c'est que la jouissance de l'Autre est d'un côté refusée, et que, de l'autre côté, elle est assurée dans le fantasme. C'est pour ça qu'il y a des fantasmes. C'est pour assurer la jouissance de l'Autre en tant précisément qu'elle est refusée.

Il y a là un terme qui est tout à fait à mettre en valeur, à savoir le terme de refus de la jouissance. Il ne s'agit pas là de refoulement. On dit refoulement du désir. On dit refoulement du désir pour qualifier le moins. Et on le dit du désir pour autant qu'il est véhiculé dans la chaîne signifiante. Eh bien, on ne trouve pas dans Lacan le terme de refoulement de la jouissance. On trouve le terme d'interdiction de la jouissance. Le refoulement du désir, ce n'est pas l'interdiction ou le refus de la jouissance.

Ce refus de la jouissance est ce qui qualifie à la fois, dans la névrose, la position obsessionnelle et la position hystérique, ceci à la condition de poser ces deux positions de la névrose dans leur différence d'avec la position perverse. Ce dont il s'agit dans l'obsession et l'hystérie, c'est que l'Autre ne jouisse pas de moi. À cet égard la formule même de la fin de l'analyse bouge. Elle ne peut pas être seulement formulée en termes d'assomption de la castration. Elle doit en définitive être formulée en termes de solde de jouissance. C'est le pas que Lacan fait avec son S(A barré). La castration n'est pas en avant du sujet elle n'est pas foncièrement ce à quoi il a à accéder. C'est là que Lacan lui-même se corrige. La castration du névrosé est au contraire inaugurale. C'est d'emblée. Cette déperdition de jouissance est d'emblée. Elle est constitutive du sujet même. La castration imaginaire du névrosé est inaugurale.

Ce qu'introduit Lacan, c'est que le névrosé aime cette castration comme lui-même. C'est ce que Lacan révèle sous les espèces de ce qu'il appelle l'imagination du moi fort et dont il donne la formule. Le moi fort, ce n'est rien d'autre que le sujet en manque-à-être du langage, mais imaginarisé par la castration :

$$\frac{\$}{(-\varphi)}$$

C'est en quoi la castration n'est pas seulement posée comme ce qui doit se révéler au décours de l'expérience analytique. Cette castration est au départ.

Dans ces conditions, que serait l'assomption de la castration ? Il faudrait revenir sur ce qu'est cette imaginarisation du moi fort, cette imaginarisation du *moi je suis moi*. Ce rien d'autre que le culte de la personnalité, culte qui est bien plus répandu qu'on ne le pense. Le culte de la

personnalité, c'est le culte de sa différence subjective. La différence subjective, elle est écrite $. Tout le monde y a droit personne n'y coupe. Mais l'élément de culte de la différence subjective, c'est ce qui est introduit par l'imaginarisation de cette différence subjective.

À cet égard, l'assomption de la castration a toute sa valeur quand Lacan la formule en termes de sacrifice. Il a préféré ensuite le terme de traversée du fantasme qui permet de s'imaginer qu'on fait ça en paquebot. Sacrifice, évidemment c'est plus saignant. Ce qui fait la durée des analyses, c est le refus acharné du névrosé de sacrifier sa castration à la jouissance de l'Autre. Ça veut dire aussi bien qu'il ne veut pas sacrifier sa différence subjective, c'est-à-dire un rien - rien d’autre que la coupure même. Le névrosé ne veut pas sacrifier à l'Autre sa différence. Ça prend la forme du *et moi et moi et moi*.. Ça se fait entendre jusqu'à la fin de l'analyse. Lacan en propose une formule : *Tout mais pas ça*! Dans ce *tout mais pas ça*, on entend exactement l'impossible à négativer.

C'est aussi bien ce qui fait voir en quoi la différence subjective, celle qui est marquée d'un $, est strictement équivalente à l'objet *a*. Elle est dans ce *ça* qu'on ne veut pas toucher et pour lequel on est prêt à sacrifier tout. On est prêt à tout sacrifier, tout ce qui est de l'ordre du signifiant, à condition qu'on ne touche pas à ce qui enrobe au plus intime l'extimité même. C'est en quoi la perversion apparaît toujours comme une voie de sortie. Le pervers, à la différence du névrosé, se voue à la jouissance de l'Autre. Quand Lacan reformule la fin de l'analyse, ce n’est plus en termes d’assomption de la castration, mais en termes de solde de jouissance perverse. Je ne vais pas, sur ce point, aller plus loin aujourd'hui.

La dernière fois, j'ai précisé l'articulation du sujet et de la jouissance. Loin que dans la fonction phallique le sujet soit identifié à son être de vivant, il est déjà mort. Le sujet du signifiant est déjà mort et il est mort en tant que mort qui s'ignore. Il faut donc mettre en question un grand *J* qui est celui du *Je*. C'est aussi bien le *J* de la jouissance. Le sujet ne sait pas que le *Je* est vivant. Ça revient à dire: que l’Autre ignore tout de la jouissance. C'est ce que dit, mais d'une façon différente, Schreber de son dieu.

C'est là que revient ce que je ne voudrais pas laisser de côté, à savoir le mystère d'Abraham. La dernière fois, j'ai parlé de *amor* et *timor*, qui sont le placement par saint Augustin du christianisme et du judaïsme. Ça a été toujours rappelé, me semble-il, au détriment de la condition laïque. *Amor*, l'amour, s’adresse toujours au semblant et ce semblant dans le christianisme, c'est le Christ. C'est le Christ multiplié sur les murs des églises. Ce Christ est une forme totale. C'est la forme totale du corps souffrant. C'est un corps total, même s'il reste là comme on ne sait quelle vengeance de la divinité. Il s'agit de la forme totale d'un corps, et c'est parce qu'il y a forme totale qu'il peut justement y avoir une idéalisation et une identification idéale. C'est là qu'un certain masochisme est présent dans le christianisme. Il s'agit d'un tourment qui porte sur tout le corps.

Il faut se demander pourquoi, historiquement il n'en est pas de même dans le judaïsme. Si le corps est présent dans le judaïsme, c'est à partir non pas du tourment, mais du prélèvement d'une pâtie du corps. Il s'agit d'un prélèvement opéré sur l'organe mâle, qui paye ainsi le prix d'une certaine normativation. Ça incarne dans le corps cette *Verdrägung* inhérente au désir, et ça consacre par là un rapport normé à l’Autre. C’est là toute la valeur que Lacan a donné au rite de la circoncision. Ça installe en premier, en évidence quelque chose qui est plutôt informe et avec quoi il n’y a pas en d'identification idéale concevable. Il s'agit d'une partie matérielle du corps. Il y a là la figure d'une contingence corporelle qui fait l'objet d'un sacrifice à l'Autre. Par là, c'est aussi bien le sacrifice d'une certaine différence subjective à l'Autre pour être un Juif comme les autres. Et c'est aussi par là qu’il y a, d'une certaine façon, accès à tout. Le *tout mais pas ça* est franchi. Il est franchi institutionnellement, dans l'institution même de la religion. On peut dire que ce n'est pas très élevé comme idée. Le christianisme est une religion qui comporte beaucoup plus d'élévation. C'est même pour cette raison qu'elle est célébrée par Hegel, par les philosophes.

Au Juif, en effet, l'imputation est faite du matériel. Le Juif matériel. Il y a un rapport distinct avec la jouissance, un rapport qui semble accordé à la jouissance. Par là-même, ça laisse la place à toutes les imputations que l'on peut faire sur le Juif. Par exemple, une cupidité de jouissance. Comme si la normativation ouvrait sur un rapport toujours excessif avec la Chose. C'est oublier que sur le versant juif, il y a un pacte de jouissance. Il y a jouissance mais dans un pacte. Vu du versant juif, c'est chez les Gentils qu'on ne sait pas s'y prendre avec la jouissance. Il y a une expression juive pour désigner cela: *les plaisirs stupides des goys*. Il y a là quelque chose qui est justifié par rapport à ce que sont toutes les vertus familiales juives. Il y a l'idée d'une non-normalisation de la jouissance là où matériellement ce prélèvement n'a pas été fait.

Ça conduirait à dire, mais ce n'est pas facile, qu'il ne faut pas prendre les effets ségrégatifs, ces effets qui dominent l'histoire des Juifs, comme si la position juive n'était que passive. Matériellement, c'est le cas. Elle est victime, et à une grande échelle. Mais il y a quand même là un principe actif. Il y a un principe actif dans le judaïsme. Ces effets de ségrégation sont préparés par ce qu'on peut appeler l'exclusivisme juif, par l'élection. En effet, s’il y a bien un sacrifice de la différence subjective qui est constitutif de cette collectivité, il faut dire aussi qu’il y a collectivement la culture de cette différence. On peut dire que le Juif ne veut pas sacrifier sa différence à l'Autre. Et il le paye d'un prix extrêmement lourd. Il y a un certain *tout mais pas ça* proprement juif. Cet exclusivisme est aussi bien celui du Dieu des Juifs. C'est un Dieu qui ne dit jamais qu'il est le seul. Il

sait bien que les autres peuples ont des idoles et d'autres dieux, mais il entend être le seul là où il est. Là où il est, il ne faut pas qu'il y en ait un autre. C'est pourquoi on dit le *Dieu jaloux*.

Je n’aurai pas réussi, pendant cette première partie de l'année, à atteindre la limite où j'aurais pu vous proposer quelques mathèmes, et je vais donc finir sur ce versant en insistant sur ce terme de sacrifice dans l'histoire juive.

Je dois dire que je n'aime pas beaucoup le terme d’holocauste pour qualifier la disparition de quelques millions de Juifs au cours de la Seconde lierre mondiale. L'holocauste, c'est quelque chose de très précis dans la Bible. Au début du Lévitique, vous trouvez les prescriptions sur les sacrifices, et on y voit que l'holocauste est un type de sacrifice tout à fait précis. C'est un sacrifice où la victime monte sur l'autel pour y être consumée et dont la fumée monte vers Dieu. Ce qui est propre à l'holocauste, c'est que la victime tout entière est portée sur l'autel. On n'en garde pas des parties pour les redistribuer. C'est l'ensemble de la victime qui est amené à l'autel, et rien n'en revient à celui qui offre cette victime. La victime est entièrement brûlée. Pour ce qu'on appelle l'holocauste de la Seconde Guerre mondiale, je ne pense pas qu'il s'agisse de sacrifice. Où y a-t-il là sacrifice ? S'il y avait un sacrifice, il faudrait penser que c'est un sacrifice au Dieu des Germains.

Il y a quelqu'un qui a parlé de ça d'une façon unique. Il en a parlé sans élévation, sans l'élévation de cette fumée qui monte pour flatter les narines de je ne sais quel Être Suprême en méchanceté. Après tout, c'est un soulagement de se dire que l’Autre n'existe pas. Celui qui en a parlé d’une façon unique, je vais vous dire son nom. Il s'agit de Marek Edelman. Il a publié un livre intitule *Mémoire du ghetto de Varsovie*. J'ai eu l'occasion de le rencontrer pendant ces trois semaines qu'il passe en France avant de retourner dans son pays. Vous lirez le premier texte qui s'intitule *Le Récit sans phrases*. Je ne connais pas de texte qui soit plus sans phrases que celui-là. Il décrit comment il a de ses yeux vu passer 400 000 personnes vers la destruction. Voyant ces 400 000 personnes, il était à un endroit en face duquel il y avait un poteau de béton. Le poteau de béton existe toujours, et il va encore le voir. Ce qui reste mystérieux, c'est pourquoi il reste là-bas. Qu'est-ce qu'il fait exactement vissé là-bas? Eh bien, je crois que nous le savons. C'est un incroyant mais je dirai pourtant que c'est ce qu'on peut faire de mieux pour être digne de S (A barré).

Je donne rendez-vous le 19 février à ceux qui connaissent l’espagnol, et le 26 février aux autres.

XII – *26 février 1986*

La semaine dernière, j'ai fait mon cours hebdomadaire en espagnol. J'ai parlé en espagnol du début jusqu'à la fin. Il y eut pourtant une petite interruption due à un événement inopiné qui a été une alerte à la bombe dans cette École des Arts et Métiers. Alors, s'il y a de nouveau une alerte, il faudra évacuer la salle très posément n'est-ce pas ? Rang par rang. Vous aurez tout le temps d'aller dans la rue pour vérifier que ça n'explose pas.

J'ai donc fait mon dernier cours en espagnol et je me suis aperçu que je me faisais entendre du public qui était là. Ça m'a donné l'occasion de présenter un parcours ramassé de ce que j'ai développé ici depuis le début de l'année. Je me suis ainsi aperçu de la marche que je suis. Non pas qu'elle ne soit pas élaborée d'avance, mais à devoir prendre la suite à chaque fois, à devoir enchaîner, les lignes de force parfois se brouillent.

Avec ce second semestre, nous avons un second chapitre à ouvrir. Il va s'ouvrir par un hapax qui malheureusement ne se renouvellera pas. J'ai en effet cette semaine saisi par les cheveux l'occasion qui est celle d'avoir ici la présence de Diana Rabinovich qui se renvole pour buenos Aires dans deux jours. Je vais donc avoir l'avantage de l'écouter ici avec vous, et pendant un temps sensiblement moins long que celui qui nous réunit d'habitude en ce lieu. Ça fait que pour une fois, il sera possible de poser des questions. Pas à moi mais à elle. La présence de Diana Rabinovich parmi nous est régulière. Elle vient en France presque tous les ans. Elle est venue à Paris spécialement pour la Rencontre internationale, Rencontre qui pour moi s'achève seulement maintenant, puisqu'il y a quelques rebondissements de séminaires et d'entretiens divers.

C'est une Rencontre qui a été un événement. Elle se tient seulement une fois tous les quatre ans en Europe, à Paris, et ce une fois tous les quatre ans justifie les remous que cette Rencontre cause dans l'organisation de ce cours. Je ne sais pas combien d'entre vous ont été à cette Rencontre, mais elle a été l'occasion de vérifier que ce qui se dit ici et à la Section clinique est en résonance avec ce qui se dit dans des parties fort éloignées du monde. Il s'est créé, depuis les cinq dernières années, une communauté de compréhension à partir de l'enseignement de Lacan. Ça paraît vrai pour les amis, mais ça paraît vrai aussi pour ceux qui le sont moins, c'est-à-dire ceux qui continuent de s'accrocher à l'IPA. Je ne peux pas vous en dire plus. Je ne le peux pas parce qu'on m'a donné un document confidentiel. Je n'en ai jamais eu avant. C'est un document confidentiel de l'IPA qui dit en toutes lettres que ce que nous faisons leur paraît extrêmement préoccupant. On disait déjà ça il y a deux ans. Qu'est-ce que ça doit être maintenant! Ils trouvent ça extrêmement préoccupent et, à moi, ils me trouvent extrêmement actifs. Je suis heureux de le savoir. Ils se disent que peut-être à force de les attaquer, on va les regonfler. C'est en tout cas leur espoir. Ça signale pourtant que c'est déjà *bye bye* IPA.

Le volume impressionnant sur la Rencontre dont je vous avais parlé, il est maintenant diffusé et il donc est possible de se le procurer. Il y a aussi un ensemble de deux cents communications cliniques qui se sont faites pendant cette Rencontre. Leur effet ne va évidemment pas se mesurer tout de suite. Certaines de ces communications apparaîtront sans doute dans diverses publications à travers le monde, mais il faut un certain temps pour que l'on sache ce qui s'est passé. Ce que l'on sait tout de suite, c'est qu'il y a le souhait de remettre ça dans deux ans. Ça se passera vraisemblablement en Argentine et à une époque de l'année qui ne perturbera pas notre année scolaire.

Je reviens à Diana Rabinovich. Certains d'entre vous la connaissent et d'autres pas. Que vais-je dire pour la présenter ? Je l'ai connue en 1979. C'était alors une exilée argentine au Venezuela, où elle travaillait dans sa maison de Caracas avec un petit groupe de quinze personnes. Depuis 1986, elle est professeur à l'Université de Buenos Aires. Il y a environ deux mille étudiants attachés à sa chaire, mais enfin, ce ne sont pas les chiffres qui importent là. Ce qui importe, c'est qu'elle soit devenue un repère à Buenos Aires. Elle est un repère pour ceux qui s'intéressent à l'enseignement de Lacan en Argentine. C'est un repère qui est par nous assumé et qu'elle-même assume avec beaucoup d'aisance. Elle veille aussi à la traduction du Séminaire de Lacan, ainsi qu'à la diffusion de nombreux textes, en particulier ceux qui s'élaborent autour de la Section clinique, autour de l'École de la Cause freudienne. Elle fait également un enseignement, des conférences. Nous avons même eu l'occasion, en 83, de faire ensemble un séminaire du Champ freudien à Buenos Aires, séminaire qui a été publié là-bas et qui a joué un certain rôle de référence sur quelques questions.

Diana Rabinovich prépare une thèse en France. C'est une thèse qu'elle passera à la rentrée prochaine. La difficulté sera de trouver des enseignants qui jugeront cette thèse, puisque Diana Rabinovich est plutôt elle-même du type membre de jury que candidate. Cette thèse porte sur la conception de l'objet en psychanalyse. Je pense que c'est d'une partie de ce travail qu'elle va vous entretenir ici, et cela pendant le temps qu'elle voudra. Nous aurons ensuite l'occasion d'un dialogue, ce qui est toujours difficile étant donné votre nombre. Mais il n'y a pas de raisons qu'avec de la bonne volonté, nous n'y arrivions pas. Je vais maintenant lui passer la parole.

Exposé de Diana Rabinovich

Pendant que d'autres préparent des remarques et des questions, je voudrais dire quelque chose. Comment cette affaire de jouissance s'introduit-elle dans Lacan? Il l'a plutôt introduite au niveau du besoin. L'emploi même du terme de jouissance est au niveau de l'usage de quelque chose. Dans le vocabulaire juridique, le droit de jouissance est un droit d'usage. Par exemple, vous avez le droit de jouir d'un bien, mais vous n'avez pas le droit de le vendre ou de l'aliéner. Jouissance va avec usage. À cet égard, il n'y a pas de problème à situer sur la même ligne le besoin et la jouissance comme étant du registre du réel, réel qui, au départ chez Lacan, est traité comme il l'est chez Lévi-Strauss.

C'est assez simple: lorsqu'on décide que l'on va formaliser un certain nombre de relations humaines, on décide qu'un certain nombre de ces relations apparemment très complexes sont susceptibles d'un traitement mathématique. On va décider que des formations de parenté obéissent à des formules mathématiques que l'on va appeler structures élémentaires. C'est l'idée de Lévi-Strauss : distinguer des atomes de parenté, des relations très simples de succession, et les ordonner comme Jakobson a ordonné les phonèmes. Dès qu'on traite une réalité ainsi, on opère aussitôt un clivage entre ce qui est formalisé et la façon dont ça s'incarne. La distinction de l'élément symbolique formel et de l'élément d'image est donc immédiate. La réalité est alors le résidu de cette analyse. La tripartition est donc de départ.

C'est comme cela que Lacan introduit le besoin, voire l'organique. Quand il distingue frustration de jouissance et frustration d'amour, il n'est pas très loin de donner à la jouissance cette valeur-là. C'est une distinction dont on pourrait dire qu'elle est corrélative de celle de la demande et de la demandé d'amour. La première est demande de jouissance, demande d'avoir la chose en main. La seconde est prise dans un circuit long qui suppose le don. On n'y vise pas l'usage en tant que tel, mais le fait que cet objet nous ait été donné et remis. Donc, au fond, la différence entre frustration de jouissance et frustration d'amour, c'est une différence qui répond à celle de la demande concernant le besoin ou la jouissance d'usage et la demande d'amour.

Il y a une logique implacable à partir du moment où Lacan décide de centrer la psychanalyse sur la fonction et le champ de la parole et du langage. Le pas suivant est alors de structurer les choses à partir du signifiant et du signifié. Puis nous avons encore un pas qui est la distinction de la demande et du désir. Ça obéit à la même répartition que celle du signifiant et du signifié. La dichotomie de la demande et du désir est strictement construite sur la dichotomie S/s:

$$\frac{S}{s} \qquad \frac{D}{d}$$

On voit aussi pourquoi le terme de jouissance était propre à recevoir les développements qu'il a reçus. En effet qu'est-ce qui se passe une fois qu'on a situé la jouissance au niveau du réel, au niveau de l'usage ou de l'objet ? Qu'est-ce qui se passe quand il s'agit de la jouissance sexuelle ? À ce moment-là, le seul fait de parler de jouissance sexuelle indique déjà que cela concerne l'objet réel dans l'Autre. Ça concerne, admettons, le besoin. Mais quand on introduit le sexe, ça oblige à considérer comment s'introduit la fonction sexuelle dans cette économie, et cela au niveau du corps propre et avec tout le problème de ce que peut bien vouloir dire jouir du corps de l'Autre.

Vous savez que cette question, Lacan continue de la poser jusqu'à la fin de *Encore*. Au niveau de la jouissance sexuelle, il y a effectivement un paradoxe : on ne jouit sexuellement que du corps propre. Alors, que veut dire jouir du corps de l'Autre? Quelle est l'opération, quelle est la métaphore qui permet d'introduire cette notion ?

Je voudrais encore faire une remarque avant de passer la parole à la salle. C'est une remarque à propos justement de l'objet phobique. La phobie, évidemment, impose le statut de l'objet d'une façon évidente. On classe les phobies en se demandant quel est précisément l'objet en question. Il y a un objet dont on a peur, qu'on ne peut pas toucher ou qu'on craint de voir arriver. Le statut de l'objet est donc d'une façon évidente phénoménologique, représenté. La merveille c'est lorsqu'on arrive à montrer que cet objet est un signifiant. Voilà alors que la substance de cet objet s'évanouit. On trouve une métaphore et l'objet s'éclipse. C'est donc un cas clinique qui nous arrête sur le statut de l'objet dans l'Autre. C'est ce que j'écrivais un peu rapidement ainsi :

$$a \subset A$$

Avec la phobie, nous avons un objet qui est tout à fait résorbé dans l'Autre. Si on prend la phobie comme repère, on voit que l'objet se réduit à une concrétion signifiante. Il s'agit comme le dit Lacan, d'un signifiant à tout faire. Ce n'est pas petit *a*, c'est un objet comme imaginaire. Je laisse maintenant la place aux questions.

X - question (inaudible) posée à J.-A. Miller

Il y a effectivement une opposition faite entre l'idéalisation et la perversion. Ça se fait très bien. Pour les kleiniens, il y a une extériorité entre les fonctions que nous appelons signifiantes et petit *a*. Il y a une extériorité entre l'Autre et l'objet *a*. Écrivons cela ainsi. À droite, nous avons les perversions, et à gauche les idéalisations sociales :

A // a

idéalisations sociales perversion

Ce qui pour certains est impensable, c'est la structure d'extimité qui inscrit, au cœur même de l'espace de l'Autre, ce point extime auquel la perversion est spécialement appareillée. C'est dire quoi ? C'est dire qu'au cœur de l'Autre, ce qui prévaut n'est pas l'amour. L'amour n'est pas le cœur de ce qui est l'Autre. Dans *La direction de la cure*, Lacan résume la position de la lignée abrahamienne et kleinienne par deux équations. Il y en a une qui est la capacité de transfert, c'est-à-dire la capacité d'aimer, et qui mesure l'accès au réel. C'est une équation qui domine le courant abrahamien et kleinien.

Il s'agit là d'une question tout à fait fondamentale. Qu'est-ce que veut dire que la capacité d'amour mesure l'accès au réel ? Qu'est-ce que nous pensons, nous, de cela? Est-ce que nous serions pas beaucoup plus près de penser que c'est la volonté de jouissance qui mesure l'accès au réel, et que le réel comme tel n'a rien d'aimable ? Pour qu'il y ait accès au réel, et non à la réalité, c'est-à-dire à l'imaginaire qui l'enveloppe, il faut qu'il y ait division du sujet :

a --- > $

On sait qu'une des difficultés pour Lacan, c'est de différencier la position perverse et le discours analytique. Est-ce que l'on considère que c'est l'amour qui mesure l'accès au réel ou est-ce que l'on considère que l'amour s'adresse au semblant ?

Je remercie Diana Rabinovich. Je lui souhaite, en notre nom à tous, un bon voyage pour vendredi soir. Je reprendrai la fois prochaine le second semestre sur l'extrémité.

XIII – *5 mars 1986*

Je me suis promis aujourd’hui d’arriver au bout de ce que j'ai l'intention de dire et donc de limiter sévèrement mes digressions. Je vais me livrer à une de mes occupations favorites qui est de commenter les *Écrits* de Lacan, ou plutôt, aujourd'hui, de les scander, pour traiter la question que j'avais annoncée, celle de l'objet *a*, qui va de la contingence corporelle à la consistance logique. Si j'y parviens, j'arriverai à un symbole que je vais d'ailleurs écrire tout de suite au tableau. Il s'agit du symbole ω. J'introduis par ce symbole la question de la consistance logique de l'objet *a*.

Ce que je vais faire maintenant c'est, d'une façon scandée, de nous mener au seuil où se pose la question de cette consistance logique. Je vais donc d'abord traiter de la contingence corporelle et je vais à nouveau inscrire au tableau les homologies que j'ai faites valoir durant ce que je considère être le dernier cours que j’ai fait ici. Ce sont des formules que vous trouvez dans l'écrit de Lacan sur les psychoses :

$$S\left(\frac{1}{s}\right)$$

$$NP\left(\frac{Autre}{phallus}\right)$$

Il m'avait paru possible d’écrire en parallèle, à partir de *Subversion du sujet*, les formules suivantes que j'ai baptisées seconde métaphore paternelle :

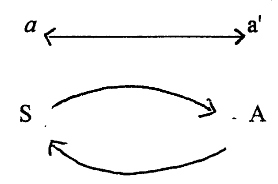
$$S\left(\frac{-1}{\sqrt{-1}}\right)$$

$$S\left(\frac{A}{-\varphi}\right)$$

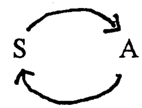
Je fais ce chemin dans l'idée de parvenir, avant la fin de l'année, à dégager l'extimité comme une relation logique. Nous manions en effet communément l'extériorité, l'intériorité, l'opposition, la contradiction, qui sont autant de modes de relation. J'ai même réussi à introduire, dans notre vocabulaire courant, le terme de corrélation, qui consiste à poser qu'il y a une relation entre deux termes. C'est finalement ce qui s'écrit du losange de Lacan. C'est d'ailleurs par rapport à quoi il faudrait situer le *il n’y a pas de rapport sexuel*, puisque Lacan n'a jamais rien écrit qui puisse se traduire dans ces termes: H <> F. Il a écrit par contre, des relations qu'il s'est efforcé de rendre logiques entre le sujet et l’Autre, et entre le sujet et l'objet *a*.

Pour aborder cette contingence corporelle, je vais partir du b a ba. Je ne développerai pas le premier point qui se résume à la proposition de l'inconscient structuré comme un langage. On peut en déduire la tripartition du symbolique, du réel et de l'imaginaire, qui est déjà présente dans le texte de Lévi-Strauss que je vous invite à relire, celui intitulé *L'efficacité symbolique*. Cette tripartition est même déjà tellement là, que Lévi-Strauss, au moment même où il critiquait sévèrement Lacan, l'a reprise comme étant de son cru - ce qui n est pas vrai.

J'aborde maintenant le deuxième point. Il est certain que l'accent a été mis d’emblée par Lacan sur la relation entre le symbolique et l'imaginaire, et ce dans des termes sans équivoque qui comportent une subordination de l'imaginaire au symbolique. C'est de là que Lacan a pu réinscrire, resituer son *Stade du miroir*, dont l'exposé même est sur ce point parfaitement ambigu. L'écrit si commenté du *Stade du miroir* apparaît après coup, du fait du développement de l'enseignement de Lacan, comme confondant le plan imaginaire et le plan symbolique, comme confondant le rapport *a* **-** *a*' avec le rapport S - A. Au premier plan de l'expérience rapportée dans *Le stade du miroir*, il y a l'équivalence, en position de reflet de l'individu et de son image réciproque. Puis, au second plan, apparaît une relation de détermination qui installe l'image dans une position dominante, directrice, formatrice, et qui est tout à fait distincte. Dans le premier rapport il y a équivalence, réciprocité et symétrie. Dans le second rapport il y a, même si c'est sous la forme d'un circuit deux vecteurs distincts :

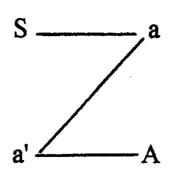


L'individu, dans la réalité, produit sans doute cette image, mais cette image, en retour, il la ressent comme dominante. Elle est formatrice. Dans *Le stade du miroir*, cela est situé dans le registre de la causalité imaginaire. C'est ce que la distinction de l'imaginaire et du symbolique permet de replacer. Nous avons alors la distinction devenue classique de la relation duelle et du rapport symbolique qui, lui, est causal, déterminant, et qui se répercute dans cet enseignement à partir de ce schéma circulaire. Il est circulaire mais il comporte des termes non symétriques, non réciproques, et un fonctionnement dit d'après-coup :



Comme référence ici, je vous donne les pages 548 et suivantes des *Écrits*. Ce sont celles où figure le schéma Z. Il est présenté par Lacan dans ces termes : « *La formulation scientifique de la relation à cet Autre du sujet* ». Si certains veulent lire cette phrase autrement qu'ils s'y essayent. Les questions sur la diversité des lectures ne portent qu'apparemment sur de grandes unités. Elles se décident au contraire au niveau de l'expression. Donc, cette phrase de Lacan, qui peut paraître ambiguë en français, je la lis comme se traduisant ainsi : *la relation du sujet à l'Autre*. Ceux qui pensent qu'il y a une autre lecture possible ont tout le loisir de gamberger s'ils le désirent.

Nous avons donc cette phrase : *la formulation scientifique de la relation du sujet à l'Autre*. Quelle est, à ce moment-là, cette relation ? Quelle est cette relation pour Lacan ? Si nous la considérons du point de vue de la recherche qui nous oriente, elle va sensiblement au-delà de l'inconscient structuré comme un langage. L'inconscient structuré comme un langage ne permet pas à lui tout seul de construire ce schéma-là :



Cette relation comporte que non seulement l'inconscient est structuré comme un langage, mais aussi que l'inconscient est le discours de l'Autre. Il y a là, non seulement une doctrine sur la structure de langage de inconscient mais aussi, d'une façon non contradictoire, un dit sur l'articulation de l'inconscient. Ça comporte que l'inconscient est articulé comme un discours. Il est structuré comme un langage et il est articulé comme un discours. Le terme de discours est là l'opérateur qui fait entrer la fonction de la parole dans le champ du langage.

Ça permet d'introduire, au point de le rendre équivalent, le concept de l'Autre dans l'inconscient. L'Autre comme concept ce n'est pas la structure de langage qui l'implique immédiatement. C'est la fonction de la parole qui introduit l'Autre, et cela pas seulement pour Lacan. À partir du moment où on analyse la fonction de la parole, et dans l'atmosphère phénoménologique qui était celle de ce temps, on est conduit indirectement à situer l'Autre à qui cette parole s'adresse. Le terrain en quelque sorte natif du concept de l'Autre, c'est la fonction de la parole.

Mais, à formuler que l'inconscient est articulé comme un discours, on peut déplacer l'Autre au point de considérer que l'inconscient n'est rien d'autre que le discours de cet Autre, de l'Autre inconscient. Vous avez la formule même dans ces pages des *Écrits* : « *l'Autre inconscient* ». C'est une expression qui peut vous paraître galvaudée. Elle est pourtant déjà l'indice d'un déplacement.

Cet Autre inconscient, qui s'écrit dans une relation symbolique domine et détermine le sujet. C'est ce que Lacan formule dans une phrase simple: « *La condition du sujet dépend de ce qui se déroule dans l'Autre* ». Ce qui se déroule, c'est évidemment un discours. Ce n'est pas une suite d'événements.

On peut noter en passant que cette condition du sujet, c'est la condition clinique du sujet. C'est ça qui centre l'intérêt de Lacan. Cette condition, il la précise donc en ces termes : névrose ou psychose. Il est suggestif que le terme de perversion ne figure pas dans cette alternative. Je ne

veux pas trop appuyer là-dessus, bien qu'on pourrait lui donner tout son sens du fait même que plus loin, dans son écrit Lacan traite effectivement de la perversion.

Si on admet que la condition clinique du sujet dépend du discours de l'Autre, une question se pose. C'est une question qui va se répercuter tout le long de l'enseignement de Lacan. La question se pose de savoir comment le sujet est intéressé au discours de l'Autre. Il y a là tout ce qui fait notre problème. En effet, la seule écriture de l'Autre, à un degré redoublé de l'altérité, fait valoir l'extériorité de l'Autre par rapport au sujet. Et c'est aussi bien cette extériorité qu'implique la notion même de la subordination du sujet à l'inconscient, à savoir qu'il n'y peut rien. Ça lui est extérieur, et, à l'occasion, ça lui sert d'excuse. Dire qu'il faut bien que le sujet soit intéressé à ce discours, ça revient à dire précisément que la relation d’extériorité pure et simple ne suffit pas à qualifier ce qu'il en est du rapport à l'Autre. Il y a donc lieu de formuler par quoi et en quoi le sujet n'est pas là purement extérieur, mais concerne dans son être même par le discours de l’Autre.

Ce schéma Z, si nous le reprenons de ce point de vue, il indique par quels termes le sujet est intéressé à l'Autre. Il y est intéressé doublement. Il y est intéressé par une relation qui est une relation à la relation duelle, et il y est aussi intéressé par la relation à l'Autre :

S <> (a - a')

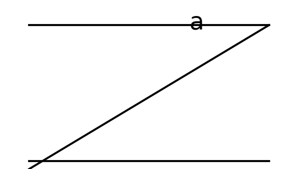
S <> A

Cette écriture, S, du sujet n'est nullement l'écriture du sujet en tant qu'il parle. Au contraire, ce point de départ comporte que ça parle dans 1’Autre. C'est là la valeur du *ça parle* de Lacan, qu'il a par après regretté. On peut dire que ce schéma unilatéralise la fonction de la parole qui se trouve en quelque sorte absorbée dans le discours de l'Autre. Il n'en reste rien du côté du sujet comme tel. C'est ainsi que ce sujet - je vous prie de noter les termes précis qu'utilise Lacan - est qualifié « *dans son ineffable et stupide existence* ». Il ne faut pas lire ça trop vite. Il y a ce terme d'*ineffable*, et, le sujet relatif à l'Autre, il est ici précisément le sujet qui ne parle pas. C'est le sujet qui est sans parole. On peut opposer terme à terme l'existence *ineffable* et *stupide* du sujet à A, au lieu de l'Autre, où, corrélativement se pose la question de son existence. D'un côté, on a l'existence comme stupide, ineffable, hors de la parole, et, de l'autre côté, on a la parole tout entière attribut de l’Autre. Pour le lecteur pressé, Lacan prend soin de souligner que du côté de l'Autre, la question de l'existence ne se présente pas comme ineffable. Sont construits là deux termes opposés, à partir de ce prédicat de l'ineffable.

Ce qui est positif dans *ineffable* n'est pas *fable*, même s'il y a là-dedans une question de fable - la fable qui se raconte à ton sujet dans l'Autre, la fable qui se dit dans l'Autre et qui te concerne, t'intéresse. Mais enfin, le terme de *fable* n'est pas, dans l'usage, employé comme le contraire d'ineffable. Le terme que Lacan fait valoir comme antonyme, c'est celui d'*articulé*. La question n'est pas ineffable, elle est articulée. Le sujet dont Lacan a alors usage est un sujet tout à fait dessaisi de l'articulation. Ce (S <> A) écrit l'articulation du sujet à l'articulation.

Dans ce schéma Z, le sujet, le grand S, c'est un terme réel. Il faut le dire : c'est un terme réel, hors symbolique. C'est un terme réel, hors symbolique, et aussi bien hors imaginaire. C'est là toute la valeur de l'adjectif *stupide*. Ce sujet est en dehors des significations et de l'articulation signifiante.

Si vous croyez que je force les choses en disant qu'il y a un terme réel qui figure déjà dans ce schéma, je vous prie de noter que dans ce même texte sur la psychose, Lacan situe un quatrième terme. Le fait qu'il soit quatrième a déjà toute sa valeur. Ça a toute sa valeur si on sait comment sont construits les schémas qui viendront par la suite, jusqu'à celui du discours analytique où le quatrième terme est l'objet *a* comme réel. C'est ce qui m'avait fait dire, en court-circuit, que cet objet *a* était en haut à gauche sur ce schéma :



Lacan qualifie le quatrième terme comme « *le sujet dans sa réalité comme telle forclose* ». Vous me permettrez de penser que dans l'écrit même où Lacan introduit le terme de forclusion dans toute sa rigueur à propos de la psychose, cet adjectif vaille la peine d'être souligné. La réalité du sujet c'est son existence stupide et ineffable, comme telle forclose dans le système.

Je pourrais faire ici quelques digressions, mais, comme je veux marcher d'un bon pas, je poursuis. Je poursuis en vous ordonnant trois registres que comporte ce schématisme.

Le premier, c'est l'articulation du signifiant.

Le second, c'est la signification du sujet.

Le troisième, c'est la subordination de l'imaginaire.

Pour ce qui est du premier registre, il est certain que la différence d'accent que l'on trouve dans cet écrit par rapport au *rapport de Rome*, s'explique par l'avancée même de Lacan dans son *Instance de la lettre*. L'accent, là, il est mis sur la disjonction entre signifiant et signifié, de telle sorte que le discours de l’Autre, tout discours qu'il soit, est considéré comme réductible à une chaîne signifiante. Ça veut dire qu'il est plutôt du registre de l'écriture. Le résultat de l'entrée de la fonction de la parole dans le champ du langage, c'est la promotion de la fonction de l'écrit comme tel, c'est-à-dire distinct et subsistant hors de la lecture qui permet d'accéder au signifié.

L’image que Lacan mobilise à ce moment-là pour marquer l'extériorité du discours de l’Autre est l'image des hiéroglyphes « *encore indéchiffrables dans la solitude du désert* ». Cette image est aussi propice à métaphoriser le symptôme dans sa fixité mais aussi dans sa lisibilité potentielle. Les hiéroglyphes, il y a un moment où on ne peut pas les déchiffrer, et puis il y a un nommé Champollion qui arrive et qui les déchiffre. Il a fait ça dans une petite maison qui n'est pas loin de l'Académie Française. Vous pouvez y passer. Il n'y a pas de musée mais une plaque sur la maison, parce qu’un type s'est cassé la tête, il y a donc un moment où ces hiéroglyphes sont déchiffrables.

Il faut bien dire qu'à l'époque, l'optimisme thérapeutique de Lacan apparaît à son extrême, puisqu'il pose, conformément à cette métaphore des hiéroglyphes, que les symptômes se résolvent quand ils sont déchiffrés. Vous savez que cet optimisme à la Champollion cédera le pas, et que le hiéroglyphe n’est pas à cet égard une si bonne métaphore du symptôme. En tout cas, ce n'est qu'une métaphore partielle.

Je laisse de côté les digressions que pourrait nous inspirer le désir de Champollion, et j'attire votre attention sur le second terme, celui du signifié, à propos duquel Lacan pose sa thèse centrale qui modifie l'inspiration saussurienne, à savoir que les signifiants imposent aux signifiés leur structure. Il n'y a donc aucune symétrie entre ces deux termes. Il n'y a pas de rapport de causalité qui serait celui de la conception classique du signifié au signifiant. Ça ne va pas dans le sens d'un *j'ai quelque chose à dire, alors je mobilise le signifiant*. Ça va à rebours. Les signifiants imposent aux signifiés leur structure et induisent dans ceux-ci la signification. Je ne commente pas davantage ce rappel, sinon pour indiquer tout de même que l'on voit déjà là pointer le concept de la direction. C'est un concept que Lacan rend fameux dans *La direction de la cure*. Il est déjà là impliqué par cette causalité signifiante qui comporte la subordination de l'imaginaire et la fonction directrice de l'articulation signifiante.

J'en viens maintenant au deuxième point, à savoir la signification du sujet. Ce sujet, nous l'avons pris au départ dans sa réalité, et il devient maintenant la signification induite par le signifiant. Au point de départ, ce sujet est pris dans sa réalité brute, puis le discours de l’Autre le fait signifier. Il le fait signifier dans sa vie même et il le fait signifier dans une analyse. Il le fait évaluer, reélaborer ce qu'il est comme signification. C'est ce que Lacan dit en toutes lettres: « *Le sujet dans sa réalité comme telle forclose dans le système, devient le sujet véritable à mesure que le jeu des signifiants va le faire signifier* ». Ce qui est là impliqué, c’est une relation que nous connaissons chez Lacan. Nous la trouvons à tous les coins de page. Ce qui est là impliqué, c'est le réel comme non symbolique et gagné par le symbolique progressivement significantisé.

La question se pose alors de savoir si cette symbolisation comporte ou non un reste. C'est pourquoi naguère, je me permettais déjà de dire que la vraie place de l'objet *a* comme reste est indiquée dans le schéma Z par le symbole S. Ce grand S est un sujet faux. Il est seulement potentiel. Il est en puissance. Il est en puissance d’être signification. Je pourrais aussi bien dire: *sujet supposé*. Il est aussi bien une façon d’écrire la supposition du sujet en puissance.

Ne croyez pas qu'en martelant ainsi les pas de Lacan, je vous mène dans une zone que nous aurions dépassée depuis longtemps. N'oubliez pas la phrase qui m'a servi d'appui dans mon cours intitulé *Les réponses du réel*. C'était une phrase des années 70, une phrase de Lacan où le sujet est toujours qualifié d'effet de signification, avec cette rallonge que, dans l'analyse, il vaut comme réponse du réel.

Le troisième point que je voudrais relever maintenant, c'est la subordination de l'imaginaire. Lacan ne pose pas du tout la relation duelle comme indépendante de la relation à l’Autre. Elle y est au contraire subordonnée. Dans le schéma Z, elle est bien encadrée par les termes de la fonction symbolique. Le sujet ne pourrait pas être un Narcisse s'il n'y avait pas l'Autre. C'est un fait avéré dans l'éthologie. Nous savons que l'animal n'est pas narcissique. C'est l'animal humain qui se distingue par l’intérêt prévalant qu'il porte à sa propre image. Lacan réserve le cas des animaux qui sont attrapés dans le discours de l’Autre via leur propriétaire. Il précise que la relation à l’Autre n'est pas nulle chez l'animal domestique, mais réduite à de sporadiques ébauches de névrose. C'est une considération qui ne varie pas chez Lacan. Le petit chien ou le petit chat sont parfaitement qualifiés pour s'inscrire comme grand S au niveau ineffable et stupide, mais certaines relations sont cependant susceptibles de s'établir avec leur propriétaire, c'est-à-dire avec le discours de l’Autre, de telle sorte que leur condition alors en dépend.

Je pourrais amener ici, si je voulais faire une digression, des exemples de névroses canines que j'ai pu observer. Vous connaissez l'importance de parler aux plantes. Moi, j'ai voulu m'acheter un bonsaï et j'ai été dans un magasin pour demander les soins qu'il fallait dispenser à cette chose.

On m'a répondu qu'il fallait lui parler gentiment. Je suis ressorti de la boutique parce que je n'étais pas sûr de pouvoir m'adresser avec suffisamment d'affection à cet arbre. Il est clair qu'il pourrait lui aussi ébaucher une névrose.

Le sujet dans sa réalité, Lacan l'aborde conformément à une doctrine plus générale concernant la causalité signifiante, à savoir que cette causalité utilise, emprunte les béances du réel. Les sillons couvrent les signifiants dans le monde réel. Le signifiant va chercher, pour les élargir, les béances que le monde réel lui offre comme étants. Ça trouve son point d'application concernant précisément la réalité du sujet, puisque vous savez qu'il paraît à cette date essentiel à Lacan que le sujet humain dans son existence ineffable et stupide soit un sujet prématuré. Au niveau même de sa réalité organique, il offre déjà une béance dont peut s'emparer le signifiant. Lacan n'hésite pas à parler de la symbiose avec l'Autre. Ce terme de symbiose, à cette date, qualifie la relation du sujet à l'Autre, dont la formulation scientifique est donnée par le schéma Z.

Nous pouvons donc dire que nous avons d'abord le sujet réel qui est promis à devenir significatoire grâce au jeu des signifiants, et qu'il y a ensuite un Autre qui est l'ensemble de la chaîne signifiante, le jeu combinatoire des signifiants. C'est un Autre qui vaut 1. Je l'ai déjà rappelé. C'est un Autre complet et consistant. Puis il y a enfin une relation duelle imaginaire, faite de deux termes réciproques, mais elle-même subordonnée au symbolique.

Par rapport à tout ceci, il est sensible qu'il y a chez Lacan un franchissement. C'est là une doctrine qui a sa consistance et qui est tout à fait capable de resituer la seconde topique freudienne à partir du schéma R du texte sur les psychoses. Ça permet même d'unifier la première et la seconde topiques de Freud. Ça permet de faire sa place à l'introduction au narcissisme. Dans cet écrit sur la psychose, vous avez un exposé extraordinairement consistant qui ramasse les trois grandes époques de l'enseignement de Freud. On pourrait s'en satisfaire. Mais pourtant, par rapport à ça, il y a franchissement.

Le franchissement je peux le scander sur les trois points que je viens de faire valoir, à savoir l'articulation du signifiant, la signification du sujet et la subordination de l'imaginaire.

Pour ce qui est du franchissement du premier point, je ne développerai pas. Je dirai seulement que Lacan, un peu plus tard, écrira le signifiant comme articulé. Il l'écrira à partir de deux termes :

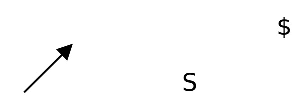
$$S \text{ --- > } S_1 – S_2$$

Ce sont deux termes numérotés. Ils ont pour indice des nombres naturels. Si nous arrivons à ω, nous donnerons à cette numérotation toute sa valeur. Dire que le signifiant est toujours articulé, demande que l'on traite la question à partir de deux signifiants au minimum et de la relation articulée qu'ils entretiennent.

J'en viens maintenant au second point, celui de la signification du sujet. Je dirai qu'on va, là, de la signification du sujet au sujet barré. On voit émerger, dans l'enseignement de Lacan l'écriture du $. Cest un terme sur lequel je me suis déjà longuement appesanti, mais je vous fais ici valoir que quand on l'écrit comme sujet barré, on n'écrit plus la signification du sujet : on tente d'écrire le sujet à partir du signifiant. À partir de là, on est précisément conduit à l'écrire comme un signifiant en moins. À ce moment-là on n'écrit plus le sujet dans son ineffable et stupide existence, on l'écrit en tant qu'il parle.

J'espère que j'arrive à réveiller pour vous la valeur de ce *en tant qu'il parle*. En fait ça ne va pas de soi. Le premier départ de Lacan était tout à fait à l'opposé : le sujet était saisi dans son existence ineffable, c'est-à-dire en tant qu'il ne parle pas. C'est vraiment accoucher d'un sujet nouveau que de le saisir en tant qu'il parle. C'est là écrire, disons-le, le sujet véritable. Ce $, dit Lacan dans *La direction de la cure*, « *écrit la refente que le sujet subit de n'être sujet qu'en tant qu'il parle* ». Le sujet subit d'être véritablement sujet en tant qu'il parle. Dans le double emploie du mot *sujet* dans cette phrase, il y a comme un écho du décalage précédent. C'est là indiquer un tout autre statut du sujet. Je vous invite à relire la parenthèse qui figure à la fin de la page 634 des *Écrits*: « (*Ce que symbolise la barre oblique de noble bâtardise dont nous affectons l'S du sujet pour le noter d'être ce sujet-là : $.)* » Je pense que vous êtes en mesure de saisir la valeur de ce *être ce sujet-là*, c'est-à-dire le sujet en tant qu'il parle.

Ce franchissement fait par Lacan va avoir des conséquences tout à fait décisives. En effet, quand on raisonne sur grand S, on raisonne sur un sujet plein, on raisonne sur l'être-là stupide du sujet, mais quand on fait fonctionner le sujet en tant qu'il parle, c'est-à-dire en tant que $, on fait fonctionner un sujet en manque-à-être, on introduit le manque comme essentiel à sa définition. L'effet de saisir le sujet dans son manque-à-être laisse un reste. Ça laisse la place d'un complément à ce manque. C'est l'objet *a* qui viendra à cette place dans l'élaboration de Lacan. C'est de la fission subi par ce sujet initial, que nous verrons s'élaborer ces deux termes corrélatifs que sont $ et petit *a*.



a

L'objet *a* va précisément conserver ce statut d'ineffable et stupide, au moins en pendant tout le temps de l'élaboration. C'est pour cela que j'ai choisi ce grand S pour vous faire parcourir les écarts de l'élaboration de cet objet *a*.

Dans l'enseignement de Lacan, ce franchissement est connoté par la place primordiale, centrale, que prend pour lui, à cette date, la fonction du désir. C'est cela le secret de *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. C'est un écrit qui est tout entier fait pour distinguer, d'un côté, les pouvoirs de la direction de la cure, qui sont fondés sur les effets de la demande, et, d'un autre côté, les pouvoirs qui prennent leur départ dans la fonction du désir. C'est un écrit qui a pour objectif de restituer la fonction du désir dans la direction de la cure. Pour vous donner une formule qui marque là le pas franchi, je vous donnerai celle-ci, que vous pourrez mettre en série avec les premières que je vous ai rappelées : *le désir est le discours de l'Autre*.

Il faudrait là rentrer dans le détail de tout ce qui est modifié par cette implication qui fait du désir même, le discours de l'Autre. Mais je me contenterai de vous indiquer que la dichotomie de la demande et du désir est homologue à la distinction au signifiant et du signifié :

$$\frac{S}{s} \qquad \frac{D}{d}$$

Elle comporte que le sujet en tant qu'il parle soit le sujet du désir, à ceci près que le désir défini à partir du signifiant n'est plus articulable à la reconnaissance. Il y est au contraire défini comme assujettissement. Ça veut dire que le désir est articulé au sujet en tant qu'il parle, c'est-à-dire au sujet barré et non plus à aucune existence du sujet. Le terme qui vient alors remplacer celui de reconnaissance du désir est celui d'interprétation. J'avais naguère construit cette opposition : interprétation/reconnaissance du désir.

À partir de là, nous avons une nouvelle écriture du rapport du sujet à l'Autre et du rapport du sujet à l'imaginaire :

s <> A ---- > $ <> D

a - a’ ----- > $ <> a

L'articulation signifiante telle qu'elle est saisie alors dans sa distinction d’avec le signifié, l'articulation signifiante comme parole, elle prend figure de la demande. C'est pourquoi j'écris ($ <> D) comme homologue au rapport du sujet à l'Autre qui figurait dans le schéma précédent. À partir de l’expérience analytique, l’Autre du signifiant est saisi, mis en fonction comme demande. C'est le mode de la parole. La demande est le mode de la parole. Le terme est même employé comme équivalent à celui d'articulation signifiante. Ça fait que dans cet écrit, il n'est jamais question que de « *signifiant de la demande* ». On a même le sentiment de 1’absence complète de la dimension de l'objet, puisque les termes d'oral, d'anal, et même de génital, se trouvent qualifier des signifiants de la demande. C'est dire combien la demande est là un des noms de l’Autre du signifiant.

Ce qui est mis en fonction, c'est donc ce sujet barré, qui est qualifié avant tout par sa propre disparition énonciative. Le sujet en tant qu'il parle est singulièrement situé par ce terme que Lacan emprunte à la technologie moderne, celui de *fading*. Il faudrait ici quelqu'un qui puisse nous parler très précisément de l'effet *fading* en technologie. Nous avons le sujet en *fading* qui devient de terme de référence. C'est au point que cette écriture de ($ <> D) devient pour Lacan l'écriture même de la pulsion - pulsion du sujet, pulsion dont la problématique est essentiellement au niveau du signifiant et non pas de l'objet. La pulsion n'apparaît là être intéressée dans l'expérience analytique qu’à partir des signifiants de la demande.

Pour aborder maintenant l'écriture du fantasme, il faut en revenir au troisièmement de tout à l’heure, c'est-à-dire à la subordination de l'imaginaire. Nous passons là de la relation duelle au fantasme :

a - a’ ---- > $ <> a

Nous pouvons nous reporter au graphe de Lacan. Il inscrit ce que le petit schéma Z se trouvait incapable de situer. Il connote ce franchissement que j'ai dit, ce dépliement qu'implique le passage de S à $. En effet dans ce graphe qui est un quaternaire redoublé, nous voyons se distinguer la relation imaginaire - écrite *m-i(a)* - et le fantasme comme tel. Le passage de cette relation duelle - qui est comme un énorme sac à formations imaginaires - au fantasme est tout à fait capital. Je parle du fantasme au singulier, du fantasme dans son usage fondamental. Il y a là

quelque chose qui dans l'isolement de l'objet *a*, est tout à fait décisif. Ça a une toute autre valeur que l'axe *a - a*'.

L'axe axe *a – a'*, c'est une multitude, c'est un foisonnement c'est une catégorie. C'est une catégorie qui est celle de l'imaginaire et qui est très maniable. On fait dessiner les enfants, on leur fait commenter leurs dessins, et il en ressort toujours quelque chose. On peut le vérifier. On peut aussi présenter aux adultes des figures et en faire des tests. On arrive à coder assez bien ces expérimentations avec l'imaginaire. Tout cela se laisse parfaitement situer au niveau *a - a*'. Mais un pas considérable est franchi lorsque de ce sac imaginaire, on extrait et on valorise le fantasme au singulier, et un petit *a* en fonction dans le fantasme - petit *a* qui n'est justement pas une catégorie mais un particulier : celui-là et pas un autre. Lacan commente cela en parlant du sujet en *fading* devant l'objet du désir.

Je ne peux pas faire ici les digressions que j'ai faites naguère. Je mettrai seulement l'accent sur la nécessité où se trouve Lacan de distinguer le signifiant du désir et l'objet du désir. Le signifiant du désir, c'est ainsi qu'il baptise le phallus dans sa *Direction de la cure*, mais il en distingue – et c'est ce qui doit nous retenir ici - l'objet du désir.

Je voudrais vous faire valoir ce que comporte un cas qui a été maintenant plusieurs fois commenté et qui est la fin d'analyse d'un obsessionnel. Vous savez que ça tourne autour d'un rêve rapporté par une femme à son homme, et qui a comme résultat de lui rendre, à cette femme, une valeur érotique pour cet homme. Lacan s'interroge : comment fait-elle donc, à travers ce rêve qu'elle rapporte, pour se rendre cette valeur érotique ? Vous savez que c'est un rêve ou cette femme se voit dotée d'un organe mâle. Lacan isole ceci : « *Avoir un phallus ne suffit pas à lui restituer une position d'objet qui l'approprie à un fantasme* ». Qu'est-ce que comporte cette indication, pour saisir le point où il en est de son élaboration ?

Ça ne suffît pas, dit-il. Ça ne suffit pas car ce qui fait d'elle vraiment un objet du désir, c'est que non seulement elle l'a, mais que le fait de l'avoir ne la laisse pas moins le désirer. Il y a là une opposition tout à fait précise entre le signifiant du désir et l'objet du désir. Ça nous indique comment Lacan traite là l'objet du désir. L'avoir, au fond, c'est une ruse. C'est une ruse qui n'a d'impact qu'à laisser le manque-à-être derrière cet avoir. Elle est tout de même sujette à un manque-à-être. Le point subtil que Lacan fait valoir, c'est que le fait de l'avoir a pour effet ici de toucher le manque-à-être. C'est ce qui indique ce qu'est pour lui l'objet du désir, et en quoi cet objet ne peut pas figurer sur l'axe *a - a*'. La dimension imaginaire est insuffisante à situer l'objet du désir, parce que ce qui est constitutif de cet objet c'est de ne pas y être, d'être perte. C'est au point que la satisfaction de la demande dérobe l'objet. Le fait de l'avoir lui laisse tout de même un désir. La demande, apparemment satisfaite, laisse pourtant place à une insatisfaction foncière.

Si la satisfaction de la demande dérobe l'objet il faut dire alors - et c'est là la distinction propre de la demande et du désir - que c'est l'insatisfaction de la demande qui est constitutive de l'objet du désir. C'est à proprement parler ce que Lacan, à cette date, peut faire valoir comme petit *a*. C'est un objet qui a rapport à l'insatisfaction de la demande et aussi à l'insatisfaction du besoin en tant qu'il est articulé à la demande. On a donc une formule de l'objet du désir, une formule en négatif : plus la demande est satisfaite, ou plus le besoin articulé dans la demande est satisfait et plus le sujet est privé de l'objet du désir.

Mettre l'accent là-dessus, à partir de la distinction de la demande et du désir, fait sortir l'objet du désir du registre imaginaire. Ça le fait jaillir de cette dimension où jusqu'à maintenant Lacan le structurait très bien. Il le structurait très bien parce qu'il n'articulait pas les choses à partir de la distinction de la demande et du désir. Le désir était pour lui une fonction imaginaire. L'objet du désir était essentiellement une formation imaginaire. Mais là, articuler le désir à la demande, c'est-à-dire au signifiant, a comme effet corrélatif de faire jaillir cet objet et de le rendre tout à fait distinct. C'est un objet qui, cette fois-ci, est lié à l'insatisfaction.

Nous ne sommes pas très loin du franchissement suivant que nous allons rencontrer. Le franchissement suivant, c'est celui où ce n'est pas seulement l'insatisfaction de la demande qui sera en jeu, mais l'insatisfaction de la pulsion. Le terme d'insatisfaction garde toute sa valeur, mais ce qui va à proprement parler faire de l'objet *a* un plus-de-jouir, c'est le moment où Lacan l'articulera non plus à la demande, mais à la pulsion, à l'insatisfaction de la pulsion, c'est-à-dire à un manque-à-jouir. La satisfaction la plus simple de la jouissance, c'est d'être la satisfaction d'une pulsion. La définition de l'objet *a* comme plus-de-jouir a quand même comme pivot cette insatisfaction.

Dans cette *Direction de la cure*, nous trouvons une définition de la notion du fantasme, présentée comme telle. et qui tente de nous valoriser l'objet du désir qualifié à partir de la demande, c'est-à-dire à partir du signifiant et non plus à partir de l'imaginaire. Je vous rappelle cette définition : « *Le fantasme inconscient est une image mise en fonction dans la structure signifiante* ». Nous pouvons être surpris que Lacan qualifie le fantasme en l'introduisant comme « *position par rapport à l'autre* [ici mon semblable] *que le sujet soutient en tant que sujet* ». Nous sommes là dans une position que l'on peut dire tout à fait intermédiaire de sa doctrine - position qui distingue l'objet du désir, petit *a*, de l'ordre imaginaire, pour le mettre en fonction dans le symbolique.

Mais Lacan, en même temps, lui conserve d'une façon tout à fait explicite ses adhérences imaginaires en mettant l'accent sur ce qui dans le fantasme est image et par là-même rapport au semblable. La phénoménologie ne va pas là contre. Tout ce que les analystes ont ramassé sous la rubrique du fantasme comme scénario imaginaire se prête tout à fait à cette définition. La dimension imaginaire du fantasme n'est pas niable.

Cet objet *a*, c'est donc, d'un côté, une image, mais, d'un autre côté, il y a exigence qu'il soit mis en fonction dans la structure signifiante, ne serait-ce que pour rendre compte de son statut d'insatisfaction de la demande. En effet, définir l'objet par l'insatisfaction de la demande, qu'est-ce que ça exige ? Ça exige qu'on se situe par rapport à l'Autre. Ça suppose que cet objet même, cet objet-image, n'en a pas moins un rapport à l'Autre du signifiant. Si le sujet en tant qu'il parle est manque-à-être, si l'expérience même de parler est une expérience de déperdition d'être, ce qui en est corrélatif, c'est « *l'appel à recevoir le complément de l'Autre* » - recevoir de l'Autre le complément du manque-à-être.

Nous avions un être plein, S, qui ne parle pas. Quand, cet être, nous le définissons en tant qu'il parle, il subit un manque-à-être. Nous avons donc, de toute façon, à rendre compte de son complément d'être, à savoir l'objet *a*, objet qui ne cessera pas d'être ce complément d'être du sujet. C'est ce que je rappelais tout à l'heure par ce schéma :



D'où vient ce complément d'être du sujet ? Je dirai que la réponse massive, toujours valable, c'est que ce complément d'être lui vient de son corps. C'est ce que Lacan articule dans les *Écrits* : « *Le sujet vient à pourvoir à son implication dans la séquence signifiante avec les images qu'active son éros d'individu vivant* ». Le sujet vient a pourvoir à son manque-à-être par les images, c'est-à-dire par les formations imaginaires qui sont celles mêmes qui se situent dans la relation *a* - *a*'. Le sujet en prélève un élément pour en faire un complément. Toute la contingence corporelle de cette image est là introduite.

Nous n'avancerons qu'en nous demandant ce que c'est que ce corps. Quel est le vrai statut de ce prélèvement corporel ? Ce terme de *prélèvement corporel*, je vous signale qu'il figure dans le petit texte de Lacan sur *L'acte psychanalytique* qui est paru dans le numéro 29 d'*Ornicar* ?, page 22. Je dirai que dans tous les cas, c'est-à-dire tout le long de l'enseignement de Lacan, l'objet *a* est un prélèvement corporel. C'est un prélèvement corporel qui a pour fonction de combler le manque-à-être corrélatif de l'inscription, de l'implication subjective dans la séquence signifiante.

La question est de savoir ce qu'est ce prélèvement corporel. Nous avons le passage de ce prélèvement corporel comme image au prélèvement corporel comme jouissance. C'est là que, progressivement nous verrons cette image corporelle, si manifeste dans le fantasme explicite, céder la place à un prélèvement corporel invisible, à un prélèvement corporel qui est un prélèvement de jouissance. À cet égard, il n'est plus l'objet imaginaire.

C'est à partir des ambiguïtés de la notion d'objet partiel que Lacan va pouvoir passer, dans la rubrique du prélèvement corporel, de l'image à la jouissance. « *La notion d'objet partiel*, dit-il, *nous paraît ce que l'analyse a découvert de plus juste. Mais, au prix de postulats sur une idéale totalisation de cet objet, se dessine le bénéfice de cette trouvaille* ». C'est là d'abord mettre l'accent sur le corps morcelé, mais il faut voir que l'attention de Lacan se porte sur la fonction que l'objet du désir reçoit du symbolique. Ça veut dire que son attention se porte sur la transmutation de l'image corporelle que le sujet subit du fait de sa prescription dans le symbolique, ne serait-ce que par l'insatisfaction de la demande. C'est là que se fait le pas qui conduit à distinguer les appendices du corps de ce que ce prélèvement devrait à l'image du semblable.

Ce qui s'accomplit ici, c'est une dissymétrisation de l'objet *a*. L'objet *a*, quand on le repère dans la dimension imaginaire, il est précisément par excellence reflet. Il est un double. Le paradoxe de l'élaboration de Lacan, c'est, au contraire, d'appeler désormais petit *a* ce qui n'a pas de double. Par là, la fonction de l'objet du désir, la fonction que l'objet du désir prélevé sur le corporel reçoit du symbolique, elle ne comporte pas d'altérité, elle ne comporte pas d'image spéculaire. Là, nous sommes déjà à une désimaginarisation de la place de cet objet. Même si Lacan attendra dix ans pour révéler à son auditoire que l'objet *a* est du réel on peut dire que c'est déjà ici implicite.

Je ne suis pas encore aujourd'hui arrivé jusqu'à ω, mais j'ai quand même marché d'un bon pas. La fois prochaine, je reprendrai exactement à ce point à savoir comment l'élément corporel vire de l'image à la jouissance, et comment se fait plus pressante la nécessité de lui restituer une structure logique.

XIV – *12 mars 1986*

Je vais achever aujourd'hui le parcours de la contingence corporelle à la consistance logique concernant l'objet *a*. Une fois atteint ce plateau, nous pourrons ensuite traiter cette consistance logique. C'est le minimum que nous puissions faire pour nous rendre à nous-mêmes saisissable l'équivalence que nous manions comme si elle allait de soi, à savoir l'équivalence de l'objet *a* et du psychanalyste dans l'expérience freudienne.

À la suite du rappel que j'ai fait la dernière fois dans un certain style, il n'est pas inconcevable que vous ayez pu vous demander quelles opérations singulières pouvaient permettre à Lacan, et depuis lors à nous, de faire valoir le psychanalyste lui-même comme étant l'équivalent de l'objet *a* dans l'expérience. Le chemin suivi, il faut le dire, semble au contraire nous en éloigner. Ce chemin allait - nous l'avons parcouru la dernière fois - de l'image au réel de l'objet *a*. Si on en restait au statut imaginaire de l'objet, on pourrait saisir en quoi l'analyste pourrait être dit équivalent à l'image du semblable. Mais le chemin suivi nous écarte pourtant de cette possibilité, puisque c'est un chemin de réduction et de morcellement, qui vient converger avec l'objet partiel d'Abraham et avec l'objet transitionnel de Winnicott.

Il faut parvenir à la consistance logique de l'objet - c'est là ma thèse pour rendre saisissable que le psychanalyste soit, dans l'acte analytique, équivalent à l'objet *a*. Il faut une extrême sophistication du concept de l'objet pour y parvenir. Si j'aborde cette question cette année, c'est que c'est une condition pour élaborer en tant que telle, c'est-à-dire logiquement, la relation d'extimité.

Le cours de la dernière fois était comme un départ, qui a sans doute fait soupirer ceux qui s'y connaissent. Ils ont pu penser qu'ils connaissaient déjà ça. Mais moi, je pense aussi aux autres que je prends par la main dans ce dédale. Je pense aussi que ce déplacement d'accent était quelque chose qui m'a paru nouveau. Ce mouvement va trouver aujourd'hui son point de capiton.

La dernière fois, j'ai donc rappelé le bien connu rapport *a* **-** *a*' en marquant son équivoque. Équivoque car il a là, d'un côté, référence à la forme totale du corps qui est en fonction dans le stade du miroir, et d'un autre côté, réalité de l'expérience du corps comme morcelé. D'un côté, nous avons la forme totale, et, de l'autre côté, le morcellement réel. Ça donne au moi le statut d'une forme au sens imaginaire. Il y a là un rapport au corps qui est propre à l'être humain. On peut en trouver les références imaginaires dans l'art de Jérôme Bosch par exemple, ou aussi bien dans les rêves.

Aborder la dimension imaginaire à partir de ce morcellement réel, ça conduit à multiplier ces formes grimaçantes, ces fantasmagories. Il faut une sérieuse réduction matérielle pour que de l'efflorescence de ces fantasmagories, démontrables de la façon la plus patente dans le rêve, on passe au fantasme au singulier, au fantasme dans son usage fondamental.

Au moment où Lacan évoque Jérôme Bosch, il évoque aussi Mélanie Klein, mais il ne fait pas tout ce qu'il pourrait faire de la notation qu'il donne page 115 des *Écrits*. Il y dit qu'il n'y a pas, chez Mélanie Klein, que la fantasmagorie des mauvais objets internes, mais aussi bien la fonction d'un objet distingué entre les autres, et qui rend compte du caractère fondamental de la position dépressive. Cette position, il la traduit comme la subjectivation d'un mauvais objet - il emploie là le terme grec de *kakon* - qui est déjà l'amorce de la fonction fondamentale du fantasme. *Fonction fondamentale* veut dire que l'on traite le fantasme au singulier, donc hors du registre des fantasmagories, et que l'on traite aussi bien l'objet en cause comme un seul. Il y a là une réduction que j'ai mise en valeur la dernière fois, et qui a, lorsqu elle est produite, beaucoup de conséquences.

Sur le graphe de Lacan, vous retrouvez le parallélisme de l'image de l'autre et du moi, c'est-à-dire un stade du miroir partialisé : *i(a)* **---** *> m*. Mais ce rapport n'est pas tout le stade du miroir. Le stade du miroir complet c'est *a – a'* avec l'implication que ça comporte du morcellement et des fantasmagories. C'est alors une formule beaucoup plus générale, qui ne met pas simplement en place la cristallisation unitaire du moi sur la forme totale du corps, mais qui comporte aussi une référence aux phénomènes du morcellement et à la multiplication des fantasmagories. Sur le graphe, vous trouvez donc une formulation partielle du stade du miroir en parallèle avec *d* **---** *> ($ <> a)*, la deuxième formule distinguant le fantasme au singulier avec son objet unique :

i (a) **----** *> m*

d **----** *> (S <> a)*

La dernière fois, j'ai fait valoir que la différence du moi et du sujet n'est est pas le tout de la question. Dans un premier temps, le statut unitaire du moi se déplace au sujet comme grand S. C'est un sujet dont on peut dire qu'il a une certaine consistance sémantique. L'écriture de $ contredit cette consistance sémantique. Je n'irai pas jusqu'à dire que le sujet prend alors un statut d'inconsistance, puisque pour qu'il y ait inconsistance, il faut qu'il y ait système, mais personne ne niera que le sujet perd là son statut unitaire.

La vraie formule parallèle à *i(a) --- > m*, c'est *a --- > $*, qui ne figure pas sur le graphe et que Lacan mettra un temps supplémentaire à écrire :

i(a) - - > m

a ---- > $

J'ai, la dernière fois, marqué que $, écriture du *fading* du sujet, comporte une perte d'unité et, au-delà, un manque-à-être qui oblige à formuler une contrepartie. C'est en tant que contrepartie du manque-à-être du sujet induit par le signifiant que l'objet *a* trouve son statut nécessaire. L'unité cristallisée, qui trouvait avant son support dans le moi, se trouve en quelque sorte fragmentée en ces deux éléments qui se répondent : $ et petit *a*.

La formule du fantasme en elle-même n'est pas explicite sur la valeur spécifique de petit *a*. Lorsque Lacan, dans *La direction de la cure*, la commente en disant qu'elle écrit la position du sujet à l'endroit de son semblable, petit *a* vaut alors pour le semblable. À la limite, on peut alors écrire le fantasme ainsi : *$ <> i(a)* - rapport du sujet barré à *i(a)*. On peut admettre que cela ne manque pas de vraisemblance dès lors que le scénario fantasmatique met volontiers en scène un certain nombre de petits autres qui y sont manies et animés.

De cette écriture, il faut cependant distinguer le (*$ <> a*) à proprement parler. Là, petit *a* n'est plus l'image du semblable, mais, pour employer l'expression de Lacan, un appendice du corps. Ce n'est plus la forme totale mais une partie. C'est là que Lacan peut définir le fantasme comme une image mise en fonction dans la structure signifiante. La formule du fantasme joint le sujet comme effet du signifiant à ce qui, dans tous les cas, que ce soit la forme totale du corps de l'autre ou un appendice du corps, est un élément qui est hétérogène à ce sujet.

À partir de là, la problématique de l'objet *a* restera, à travers tout l'enseignement de Lacan, celle-ci : comment un élément, un terme qui relève du signifiant peut-il être articulé à un élément qui lui est hétérogène ?

Ce problème, nous allons le voir se répercuter dans l'enseignement de Lacan. C'est toujours le nôtre. Si pour nous l'inconscient est langage, qu'en est-il de l'élément hétérogène qui y est pourtant localisé ? Je dirai que c'est là qu'il est essentiel de situer logiquement la relation d'extimité. À défaut de cette relation et de la généralisation de cette relation, cette problématique est recouverte. Cette relation d'extimité est justement faite pour rendre saisissable l'articulation du signifiant à l'hétérogène au signifiant. C'est seulement par ce biais-là que nous pouvons rendre raison des espoirs que nous portons quant à l'expérience analytique, qui vise spécialement à atteindre, à toucher, voire a modifier, cet élément hétérogène à partir du signifiant, et cela dans un rapport de causalité mais compliqué par extimité de cet élément même.

On peut s'en tenir à l'antinomie du signifiant et de ce qui lui est hétérogène, et placer à ce moment-là l'espoir dans des pratiques qui font l'impasse sur le signifiant en essayant de traiter directement l'élément hétérogène, à l'occasion dans le silence. On intervient par exemple, directement sur l'image du corps. C'est toujours, il faut le dire, une certaine sorte de gymnastique qui est proposée. Une gymnastique par exemple érotique, qui d'ailleurs, dans le passé, a été extrêmement savante. Il s'agissait de soutenir, d'activer ce que nous, nous appelons avec Freud la libido. C'est aujourd'hui un secret un peu perdu. Ça ne dépasse pas tellement la gesticulation. Généralement, on n'y place pas d'aussi grands espoirs que dans la psychanalyse.

Ce qui est en jeu ici faut le voir. Ce qui est en jeu, c'est pourquoi on parle dans l'expérience freudienne. Qu'est-ce qui fait qu'on puisse penser traiter la contingence corporelle à partir du blablabla ? À partir du moment où on a reconnu l'inconscient structuré comme un langage, c'est là la question fondamentale de l'expérience analytique. Nous avons là à nous instruire du chemin de Lacan, qui est au fond conduit à faire de cet élément hétérogène une consistance logique. Il y a là comme rassemblé le paradoxe même de l'expérience analytique et de ses limites comme discipline, voire de sa butée comme pratique d'une cure.

Cette problématique, au plus simple, est la suivante.

Posons, premièrement, ce que j'appelais le blablabla comme articulé. Nous l'articulons comme une séquence, une chaîne signifiante ordonnée. Nous l'écrivons S_1 – S_2.

Deuxièmement, nous posons que le sujet y est impliqué. D'y être impliqué, il se trouve annulé. C'est ce que nous écrivons $.

Troisièmement, ça nous oblige à poser la fonction d'une contrepartie - une contrepartie que nous observons dans l'expérience. Le sujet se trouve donc annulé dans le signifiant. Ça s'anime de ce *Qui suis-je?*, auquel, d'entrer dans la chaîne de ses représentations signifiantes, le sujet n'échappe pas. La simple poursuite de cette séquence articulée met en effet en question la représentation précédente. Cet effet d'annulation, je l'ai déjà commenté abondamment. À ce niveau-là, le sujet ne sait même pas qu'il est vivant. C'est au niveau de la contrepartie qu'il entre comme vivant.

« *L'analyse nous a montré*, dit Lacan, *que c'est avec les images qui captivent son éros d'individu vivant, que le sujet vient à pourvoir à son implication dans la séquence signifiante* ». Dire qu'il a à pourvoir à son implication, c'est dire précisément qu'il est dépourvu. Il est dépourvu du

seul fait qu'il est sujet du signifiant. Il est dépourvu de toutes ses capacités qu'il laisse à la porte du cabinet analytique. Il est dépourvu de toutes ses capacités, sinon, on l'espère, celle de parler. Mais il y a aussi bien des sujets qui peuvent aller jusqu'au point de se montrer en déperdition de parole dans l'expérience analytique. C'est quand même conforme, il faut le dire, à l'horizon de la pratique. C'est simplement un petit court-circuit, mais si nous parlons de traversée du fantasme, c'est bien pour dire que la déperdition de parole est tout de même à l'horizon de l'expérience. À l'occasion, des sujets flirtent avec cet horizon en se réalisant d'emblée comme dépourvus de parole. Je ne dis pas qu'il faut les laisser s'y établir, mais enfin, ce n'est pas un tel scandale. Ça ne doit pas être une surprise pour le psychanalyste.

Le sujet peut être immédiatement dépourvu de beaucoup d'autres choses encore. Par exemple, il peut se trouver être dépourvu de sa capacité à captiver l'éros de l'Autre. Le sujet peut très bien ne pas supporter de ne pas voir l'analyste, ou, plus simplement ne pas supporter de ne pas être vu par lui, ou au moins de ne pas le savoir. Il ne supporte pas de ne pas se voir être vu. Cette barre sur le S peut aussi se traduire, dans certains cas, par ne pas être beau ou belle. Cette barre peut impliquer qu'il faille déposer aussi l'attrait physique. Il y a là un consentement qui n'est pas nécessairement donné. Il y a des sujets qui préfèrent déposer la capacité de parler plutôt que de déposer la capacité de séduire, de séduire par la forme. Je n'ai pas besoin d'insister pour indiquer quelle structure clinique peut être là particulièrement concernée. Sacrifier plutôt le dicible que le visible.

Si Lacan évoque l'éros de l'individu vivant, c'est que ça s'oppose terme à terme à la mort constitutive du sujet du signifiant. Il y a opposition entre cet éros et le désir. Le désir comme fonction signifiante n'est pas strictement équivalent à l'éros comme fonction du vivant. Il y a là un clivage entre le désir et autre chose concernant le vivant. C'est déjà l'amorce de ce qui sera plus tard l'écart entre le désir et la jouissance. Cette proposition que je vous ai rappelée - vous la trouverez pagé 710 des *Écrits* -, elle a déjà son ambiguïté puisqu'elle fait appel à la fantasmagorie, au scénario fantasmatique Dans ce moment de l'enseignement de Lacan,, nous avons comme un certain flou sur cette fonction fantasmatique et qui fait que sa fonction cruciale dans cet enseignement n'apparaîtra que par la suite. On peut même dire que la fonction essentielle du fantasme n'est pas immédiatement déchiffrable dans les *Écrits*. Elle l'est, bien sûr, en retour, mais elle ne l'est pas au premier abord.

À ce manque-à-être du sujet il lui faut donc une contrepartie qui lui vienne de ce qu'il est comme vivant, c'est-à-dire de ce qu'il est hors signifiant. Ça conduit à la difficulté d'accorder l'objet et le phallus. Il s'agit en effet de saisir en quoi ce qui est hors signifiant comme imaginaire peut se retrouver mis en fonction dans la structure signifiante. C'est la que Lacan est conduit, et contre ses premières articulations, à distinguer le phallus comme signifiant et l'objet comme non signifiant. Le phallus prend alors le statut du manque-à-être. C'est par quoi il s'oppose aux objets mais c'est par quoi il est aussi bien le vecteur qui permet la mise en fonction signifiante des objets.

Lacan a trouvé une solution élégante. Il a mis d'abord le phallus comme à part de la séquence des objets. Ça a beaucoup frappé ses lecteurs et auditeurs, au point que c'est resté le nec plus ultra de la doctrine sur ce sujet. Il a mis d'abord le phallus en tant que signifiant à part des objets, mais ensuite, il a considéré que c'est ce phallus à part qui significantise les objets, qui accomplit la mise en fonction des objets dans la structure signifiante. C'est ce qu'écrit petit *a* sur (-φ). Cette formule indique que c'est le phallus qui donne sa fonction signifiante aux objets du désir.

Il y a, toujours dans cette page 710, une indication tout à fait précieuse qui est apportée comme un élément de démonstration. Il s'agit de la coloration par l'objet de la relation à l'Autre, et précisément à l'Autre sexuel. Lacan évoque le statut d'objet oral que peut prendre l'Autre du signifiant en tant que partenaire sexuel. Je m'imagine qu'il se réfère là au style oral des épanchements amoureux qui s'indique dans le *je te mange*. C est aussi présent dans le titillement des enfants par les adultes. Ça se retrouve également dans le folklore français. C'est un folklore qui est déjà extrêmement logifié au regard du folklore allemand qui est bien plus fleuri. Dans le folklore français, sorti des ogres et des fées, il ne reste pas grand chose. Il suffit de comparer les contes de Perrault à leur source. Il suffit de les comparer au répertoire des frères Grimm.

Le statut d'objet oral qu'est l'Autre se retrouve au niveau fantasmatique comme des images d'introjection. Lacan l'attribue au caractère oral que doit prendre la demande. Ça se formule par la bouche. « *La demande sexuelle*, dit-il, *à seulement devoir se présenter oralement, ectopise dans le champ du désir génital des images d'introjection* ». Le terme d'*ectopie* a là pour nous toute sa valeur. C'est indiquer un rapport d'espace et de situation : *topos*, en dehors : *ek*. Il y a là déjà l'amorce dune relation d'extimité. Cette extimité, je la relève dans cette *ectopisation* des images de dévoration dans le champ du désir.

Quand l'Autre du signifiant est pris au niveau où il est incarné comme le partenaire sexuel, ça conduit à repérer son ravalement au rang d'objet. C'est pourquoi, dès lors que la problématique sexuelle deviendra prévalante dans l'enseignement de Lacan, le statut de l'Autre, du même mouvement, trouvera à s'incarner sous les espèces de l'objet. Nous en avons déjà là une matrice, mais, à cette date, Lacan recule devant cette équivalence. Il y a là une élision.

Lacan écrit, et ça reste une indication clinique tout à fait précise et précieuse: « *Ce qui se produit à l'extrême, c'est que le désir trouve son support fantasmatique dans ce qu'on appelle*

défense du sujet devant le partenaire pris comme signifiant de la dévoration accomplie ». Lacan invite à ce qu'ici, on pèse les termes. Si nous les pesons, la première chose que nous pouvons faire, c'est de remarquer que dans cette phrase, qui commente ($\$ <> a$), le support fantasmatique est le petit *a*. Lacan insiste sur le fait qu'il ne s'agit là pas tellement de l’objet oral mais d'un signifiant. À cette date, dans ce paragraphe, il recule devant le statut propre de l'objet *a*. Il ne peut pas admettre qu'il y ait là un élément si foncièrement hétérogène au signifiant. Il s'agit pour lui d'un objet dans son statut de signifiant.

Le signifiant de la dévoration accomplie, c'est la mère. On peut apporter là tout un matériel clinique probant en tant que tel. Cette *ectopie* de la réalité dans le champ du désir et dans certaines difficultés de la vie amoureuse trouve là son fondement clinique. Je relève encore que déjà ici, le fantasme est qualifié clairement de défense du sujet. C'est un pas avant de qualifier le désir même comme défense. Vous savez que Lacan y viendra un peu plus tard.

Si je veux maintenant presser le pas et franchir une étape, je dirai que la logique contenue dans ce ($\$ <> a$) conduit à poser petit *a* comme l'être du sujet. C'est parce qu'on l'a introduit comme contrepartie du manque-à-être que l'on peut dire qu'on est irrésistiblement conduit à l’élaborer comme l'être ou la substance du sujet. Lacan dira plus tard que s'il y a quelque chose d'ontique dans l'expérience analytique, c'est dans la jouissance qu'on peut le trouver. Eh bien, vous en avez déjà ici l'amorce, la nécessité anticipée.

Il y a un carrefour de l'enseignement de Lacan dans ces années 58-59. Il y a un carrefour qui aurait pu conduire à réduire l'objet dans le signifiant. On en voit, ici et là, les indices dans les *Écrits*. Considérer que l'inconscient est structuré comme un langage, ça oblige, chaque fois qu'il est question d'un objet dans la théorie analytique, de démontrer que cet objet est mis en fonction dans le langage, dans la chaîne signifiante. Ça pourrait passer pour être la conséquence de l'axiome de départ de Lacan. Or, la formule du fantasme incite à tout autre chose. Elle incite à accorder à l'objet un statut distinct du signifiant. Ce n'est pas parce que l'objet est mis en fonction dans la structure signifiante, qu'il s'évanouit dans le signifiant.

À partir de là, pour se repérer, on peut poser la question : quelle est la fonction que l'objet imaginaire reçoit du symbolique ? Poser cette question, c'est déjà admettre qu'il ne s'évanouit pas. Une seconde question serait celle-ci : quel est le rapport de l'objet et du désir ? Comment se fait-il qu'il y ait un objet qui soit en fonction dans le désir, dans le désir qui, lui, est articulé au manque-à-être ?

Dans la *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, vous avez cette expression de Lacan : « *L'expérience du désir est celle du manque-à-être* ». Il est évident que cette phrase est partiale. L'expérience du désir n’est pas seulement celle du manque-à-être. Le désir est aussi concerné par un objet. Comment s'articule le manque-à-être du désir - et donc le fait que le désir est désir de rien - avec le statut des objets qui y sont concernés.? On sait que ça fait difficulté. Le débutant qui apprend et répète à l' l'aveugle que le désir est désir de rien, se trouve ensuite surpris de la problématique toujours renaissante de l'objet du désir. Vous savez que c'est ce qui conduira Lacan à mettre l'objet en-deçà du sujet du désir. Le désir peut être désir de rien, mais il a un objet pour cause.

C'est la nécessite d’articuler le manque-à-être du désir et le statut de l'objet qui conduit Lacan, précisément dans ce texte sur Lagache, à poser que la structure comme telle comporte un élément hétérogène au signifiant. J'avais rappelé cela : si tout est structure, pas tout est signifiant. Je l'ai même présenté de façon logique. Il faut que vous en voyiez l'enjeu proprement analytique, l'enjeu dans l'expérience. Que la structure comporte un élément hétérogène au signifiant, c'est la condition pour pouvoir articuler le manque-à-être du désir comme effet de signifiant aux objets qui hantent ce manque-à-être.

Là, je peux vous faire valoir ce qui est quand même une tentative de solution par Lacan. Dans *Remarque sur le rapport de Daniel Laquelle*, il est conduit, pour rendre cela pensable, à évoquer une transmutation de l'objet qui admet, premièrement, que l'objet est sélectionné dans le corps, mais qui implique, deuxièmement qu'il se trouve sublimé de par sa mise en fonction signifiante. Il se trouve élevé à une fonction qui le dépasse. Il y a là un quasi-mathème que Lacan n'a pas écrit mais qui est la formule de cette solution. À la question sur la fonction que l'objet imaginaire reçoit du symbolique, Lacan répond que l'objet est comme l'exposant de la fonction du désir. On pourrait donc écrire cela ainsi, l'objet étant là l'exposant du désir comme manque-à-être :

$$d_a$$

Vous savez ce qu'est un exposant. C'est ce qui exprime la puissance à laquelle une quantité est élevée. Lacan propose donc de traduire ainsi la sublimation signifiante de l'objet C'est une solution élégante qui vise à rendre en même temps pensables le rien du manque-à-être, c'est-à-dire l'absence d'objet qui est celle de ce désir de rien, et le fait qu'un objet soit pourtant en cause dans cette fonction. Cette formule, d_a, essaye de coordonner le manque d'objet du désir et l'objet qu'il y a pourtant.

Pourquoi cette formule ne restera-t-elle pas chez Lacan? Celle qui restera, c'est celle qui met l'objet en-deçà du sujet et qui articule le rien et le quelque chose de l'objet :

$$\longrightarrow \quad a \overset{d}{\quad} \$$$

Ça comporte l'obligation de poser qu'il y a une part de l'objet qui n'est pas imaginaire. Pas tout objet est imaginaire. C'est pourquoi, réfléchi dans le miroir, il ne donne pas seulement *a'*. Même si l'objet est emprunté à la fonction imaginaire, il ne s'épuise pas dans cette fonction. Il a aussi une fonction proprement symbolique. Cet objet ne donne pas seulement *a*', il est restitué au champ de l'Autre. Rien que là, nous avons cette problématique que nous avons abrégée comme étant celle-ci :

$$a \subset A$$

Le seul fait de creuser la mise en fonction signifiante de l'objet oblige à distinguer, concernant l'objet, sa part imaginaire, où il se trouve redupliqué par le miroir, et sa part symbolique. De cette mise en fonction signifiante, Lacan tire les conséquences : l'objet figure aussi au champ de l'Autre. La mise en fonction signifiante veut dire que l'objet figure aussi au champ de l'Autre. Il figure au champ de l'Autre, dit Lacan, en fonction d'exposant du désir dans l'Autre. Nous avons là l'amorce d'une extrême sophistication de l'objet, et on ne peut pas, à partir de là, échapper à une logification de l'objet *a*.

Ce statut d'exposant du désir, il ne parle pas beaucoup à l'imaginaire. C'est une tentative pour résoudre une question théorique dont je vous ai montré la valeur. Ce petit *d* et ce petit *a*, ça essaye de nouer, dans la même formule, le fait que pourtant il y en a un. Ce paradoxe, Lacan ne le dénouera qu'en posant l'objet comme cause du désir. Ça implique que si l'expérience du désir est celle du manque-à-être, la réalisation du désir, elle, ne l'est pas. Elle n'est pas expérience du manque-à-être. Réalisation du désir, c'est, au contraire, annulation du manque-à-être. La réalisation du désir, telle qu'elle peut être située à l'horizon de l'expérience analytique, est sans doute une annulation du sujet, mais à condition de saisir qu'il s'agit là d'une annulation qui comporte l'abolition du manque-à-être. Cette réalisation du désir apparaît déjà comme autre chose qu'une expérience de signifiant. Elle apparaît comme la limite de l'expérience avec le signifiant.

Pour arriver à la fin de mon parcours qui est ω, je passerai rapidement sur le pas suivant que fait Lacan, page 818 des *Écrits*. C'est une radicalisation de ce que je vous ai souligné. C'est une radicalisation qui consiste à définir l'objet *a* comme tel par ceci, qu'il n'a pas d'image spéculaire. C'est là un pas de plus. Dans sa *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache,* Lacan distingue la part imaginaire et la part symbolique de l'objet. Ici, il simplifie les choses en définissant l'objet *a* comme échappant complètement à l'imaginaire. Il échappe au miroir. Lacan ne dit plus que l'objet réfléchi dans le miroir ne donne pas seulement *a*', il dit qu'il échappe au miroir.

Je ne suis pas conduit à vous animer ça, puisque la présentation que je vous fais ici est très formelle et en appelle très peu à l'expérience. Il faudrait cependant apercevoir le rôle que joue le fait d'élargir la liste des objets freudiens. Est-ce que c'est parce qu'il a rencontré le regard et la voix dans l'expérience, que Lacan est conduit à cette élaboration de l'objet qui échappe au miroir, ou est-ce que ce sont les nécessités logiques de cette élaboration qui le conduisent à saisir ces nouveaux objets dans l'expérience ? Personne ne le saura jamais. Il n'est pas sûr que ce soit de l'ordre du sachable pour Lacan lui-même.

Ce qu'on voit, c'est qu'il a en effet élargi la liste des objets freudiens. Si on ne pense qu'à l'objet oral ou qu'à l'objet anal, on ne saisit même pas ce que peut vouloir dire le fait qu'ils échappent au miroir. Ce sont des objets matériels. On ne voit pas en quoi les fèces échapperaient au miroir, et on ne voit pas pourquoi l'objet oral, qui est comestible et qu'on se met dans la bouche, échapperait au miroir et pas à la bouche. Mais quand on ajoute le regard et la voix à ces objets freudiens, la proposition *échapper au miroir* va de soi.

Il faudrait encore, là, bien sûr, sophistiquer les choses, puisque, après tout on peut rendre la voix visible. De même, à confondre le voir et le regard, on peut penser capturer le regard. Mais enfin, on admettra sans difficulté que ce sont des objets qui apparaissent singulièrement dématérialisés. Pour pouvoir les ajouter à la liste des objets, il faut déjà avoir une définition extrêmement sophistiquée de l'objet. Il faut déjà au moins avoir une définition de l'objet qui en fait l'exposant d'un désir. Il faut déjà saisir que l'objet dans le désir est déjà sublimé.

N'oubliez pas qu'en faisant cette liste, Lacan distingue les objets freudiens et les objets lacaniens. Les objets freudiens, dit-il, sont des objets articulés à la demande. C'est pour cela qu'on les a d'abord trouvés. Les objets lacaniens, eux, sont directement articulés au désir. Ils font corps avec la division du sujet. Les objets de la demande se prêtent à une rectification éducative, spécialement l'objet anal. Les autres non. Évidemment, ça peut se discuter. Ça peut se discuter puisque vous apprendre ce qu'on peut ou ce qu'on ne peut pas regarder fait aussi partie de votre éducation. C'est d'ailleurs vous indiquer ce qui est spécialement intéressant. C'est immédiatement vous indiquer la place du regard. Il y a aussi une éducation qui porte sur la voix. Pas seulement sur le comment bien s'exprimer. Il y a une éducation qui porte sur le ton de la voix, sa sculpture, sa tonalité, etc. Il est sûr que ça demande que l'objet voix soit sophistiqué. Je ne vais pas m'étendre sur cette distinction des objets freudiens et des objets lacaniens qui nous retiendra peut-être

l'année prochaine, mais je serais plutôt porté à penser que c'est l’extrême exigence de cette construction logique qui a permis de découvrir, dans l'expérience, des objets supplémentaires qu’un matérialisme vulgaire passait à l’as.

Donc, cet objet se trouve être maintenant défini comme strictement exclu de la dimension imaginaire. Il est défini comme non réfléchi. « *Il est insaisissable au miroir* », dit Lacan, page 818 des *Écrits*. Il y a là une radicalisation de la définition de l'objet *a*. À ce moment-là, on peut écrire une bonne fois cette formule de *i(a)* sur petit *a*. C'est poser clairement qu'à cet objet insaisissable au miroir, l’image spéculaire donne son habillement : *i(a)*, qui est la partie totale et saisissable au miroir, et qui n'est rien que le voile de l'objet en tant que tel :

$$\frac{i(a)}{a}$$

Il faut maintenant que je vous amène au pas suivant. Je le situerai dans le petit texte de Lacan qui s'appelle. *Du* Trieb *de Freud et du désir du psychanalyste*. Là, la mise en fonction de l'objet dans la structure signifiante, qui implique une domination du statut de l'objet sur le signifiant, cède la place au fait que c'est le sujet qui est en division par l’objet. La solution que Lacan conservera de cette problématique, ce n’est pas l'objet comme exposant du désir, mais c'est l'objet cause du désir. Il y a donc deux solutions distinctes de l'articulation du manque d'objet et de l'objet comme quelque chose qui est conservé par le désir. La première solution, c'est d_a. Mais Lacan s'arrête à la deuxième solution, c'est-à-dire à l'objet cause du désir. C'est là qu'on peut dire que l'expérience du désir est à la fois celle du manque-à-être et celle de quelque chose qui se trouve en-deça :

$$a \xrightarrow{\quad d \quad} \$$$

Je vous ferai alors remarquer comment Lacan définit la structure du fantasme. Cette structure du fantasme est faite, dit-il - je simplifie – « *du rapport qu'il* [le désir] *méconnaît, de cette division* [du sujet et du désir] *à un objet qui la cause* ». Nous avons, d'un côté, la division du sujet et du désir, et, de l'autre côté, nous avons un objet qui la cause. Voilà le rapport. On s'y perd puisque le désir dans cette phrase est à deux places. C'est fait pour ça. Vous trouverez ce paragraphe page 853 des *Écrits*. C'est une toute nouvelle définition de la structure du fantasme. Ce n'est plus la définition du fantasme par la mise en fonction symbolique de l'image, c'est la définition du fantasme à partir du rapport de la division subjective à l'objet qui la cause.

Cette division subjective, Lacan l'appelle ici *la division du sujet et du désir*. Dans la formule $(\$ <> a)$, petit *a* s'introduit comme une contrepartie à l'effet du signifiant, mais dans la définition que je viens de vous donner, les choses bougent. Elles bougent puisque c'est l'objet comme tel qui est posé comme causant la division du sujet. Nous avons une formule qui attribue le sujet barré à l'effet du signifiant et une formule qui l'attribue a un effet de l'objet. Vous connaissez les accords entre ces deux formules réparties et non contradictoires dans l'enseignement de Lacan :

$$(\$ <> a) \qquad\qquad a \longrightarrow \$$$

Qu'est-ce que dérobe cette structure du fantasme? Elle dérobe une formule, à savoir que c'est la pulsion qui divise le sujet et le désir. Il suffit de mettre ensemble ces propositions, pour saisir que nous avons alors la pulsion même comme petit *a*, ou disons, l'objet de la pulsion. Nous avons là un glissement qui est fait, il faut le dire, très brièvement. Ce sont seulement deux ou trois petits paragraphes qui nous le signalent. Désormais, l'objet qui n'a plus rien de saisissable au miroir, l'objet qui peut être la voix ou le regard, ne peut plus se définir par l'insatisfaction de la demande. La généralisation même du concept de l'objet empêche de le définir par l’insatisfaction de la demande. Dès lors, il ne peut plus être défini que par l'insatisfaction de la pulsion, par l'insatisfaction de la demande comme pulsion, c'est-à-dire ce qui ne se demande pas, ce qui ne passe plus seulement oralement. La seule façon de trouver une substance à cet objet insaisissable au miroir, c'est de poser désormais qu'il concerne la satisfaction de la pulsion, c'est-à-dire qu'il concerne la jouissance. Nous avons ici une problématique nouvelle qui, n'est plus celle de la fonction de l'objet comme imaginaire ou symbolique. Nous avons une problématique de la fonction de l'objet comme jouissance de la pulsion.

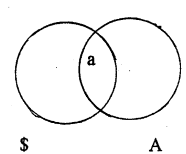
Quelle est la fonction que l'objet comme jouissance de la pulsion reçoit du symbolique? C'est à ce moment que Lacan pose cette antinomie que j'ai soulignée depuis longtemps : le désir vient de l’Autre / la jouissance est du côté de la Chose. La formule qui résume ça, c'est la formule de tout à l’heure :

$$a \xrightarrow{\quad d \quad} \$$$

La problématique que nous allons rencontrer maintenant sera la problématique - et là nous approchons de la consistance logique - de la jouissance et de l’Autre, ou disons, de la jouissance et du savoir. Si je veux vous laisser avec des repères certains, il faut que je vous renvoie au pas suivant de Lacan, toujours dans les *Écrits*. C'est le pas marqué par le texte *Position de l'inconscient*, qui élabore non plus seulement le ($ <> a), c'est-à-dire le rapport de l'objet contrepartie du sujet ou de l'objet cause de la division du sujet, mais la problématique du rapport de l’Autre comme barré à l'objet *a* :

(a <> A barré)

Il y a là une exigence logique. Si on pose l'objet comme inséré dans la structure symbolique alors il faut lui trouver une place dans l’Autre. Quelle est sa place? Où s'inscrit-il, cet objet? Vous savez qu'extimité est le terme que je propose pour dénommer cette inscription. Mais, pour y arriver, il faudra que vous fassiez une petite station dans ce *Position de l'inconscient*, dont les schémas du sujet et de l’Autre, si on les fait apparaître, impliquent bien une position d’intersection de l'objet :



C'est une position qui fait de l'objet perdu l'objet du désir de l’Autre. Si le sujet ne l'a pas, cet objet l’Autre l'a-t-il ? Les formules logiques que Lacan construit nous conduisent à dire qu'il n'est pas sans l'avoir. Il a, dans ce champ de l’Autre, une part-limité, une zone réservée où cet objet s'inscrit.

Je dirai que *Position de l'inconscient* est là-dessus très sommaire. On doit se contenter d’une indication. L'objet se situe encore dans le registre de la contrepartie. On trouve, page 849, cette formule : « *Dans la pulsion, le sujet cherche un objet qui lui remplace cette perte de vie qui est la sienne d’être sexué* ». C'est une phrase qui se situe encore dans le registre de la contrepartie. Ça introduit l'objet comme un complément du sujet. Mais, du côté de l'Autre, comment peut-on qualifier le rapport de cet objet avec l'Autre ? On est bien conduit à poser qu'il y a un rapport. Il faut bien restituer cet objet au champ de l’Autre. On ne peut pas se contenter de poser une relation d'extériorité entre l'objet et l'Autre.

Vous savez que *Position de l'inconscient* se termine par un paragraphe qui dit ce qu'il y a du côté de l'Autre. Vous pouvez le lire avec moi. Il faut le lire en se demandant si Lacan, dans la liste de ce qu'il met du côté de l'Autre, va mettre l'objet ou pas. Voici ce paragraphe :

« *Du côté de l'Autre, du lieu où la parole se vérifié de rencontrer l'échange des signifiants* [nous sommes d'accord, c'est la moindre des choses, nous savons ça depuis longtemps, depuis le rapport de Rome], *les idéaux qu'ils supportent, les structures élémentaires de la parenté* [il y a là toute la thèse de Lévi-Strauss], *la métaphore du père comme principe de la séparation* [vous avez là le -Nom-du-Père], *la division toujours rouverte dans le sujet dans son aliénation première* [on a là le $], *de ce côté seulement et par ces voies que nous venons de dire, l'ordre et la norme doivent s'instaurer qui disent au sujet ce qu'il faut faire comme homme ou femme* ».

Vous voyez qu'alors qu'il y a une exigence à poser, quel est le statut de l'objet au lieu de l’Autre, Lacan ne formule pas où est l'objet dans l’Autre. Ça nous donne un repère très certain. Nous sommes en effet presque à la fin des *Écrits*. Nous sortons donc maintenant des Écrits, sauf en ce qui concerne le dernier texte qui est *La science et la vérité*.

Il y a toujours cette exigence - exigence toujours renouvelée - que l'objet soit inscrit dans l'Autre du signifiant. Tant que l'on opère avec l’Autre comme grand A, il n'y a aucune chance qu'on puisse y loger l'objet, c'est-à-dire le terme hétérogène au signifiant. Le rapport (A <> *a*), on ne parvient pas à l'écrire. Il y a une nécessité à ce que ce rapport soit posé comme étant celui de S(A barré) <> *a*. Le rapport de la jouissance et du savoir n’est abordable que si l'on part de l'inconsistance de l'Autre.

(A <> *a*) est l’écriture de sa consistance et S(A barré) <> *a* est l’écriture de son inconsistance. L'articulation du sujet barré avec l'objet est une articulation de manque-à-être : l'objet est un complément d'être. Mais quand on essaye d'écrire le rapport de l’Autre et de l'objet, on ne peut l’écrire que comme le rapport d'une inconsistance à une consistance. C'est là que l’expression de consistance logique doit nous retenir et constituer notre horizon.

Il y a, chez Lacan, d'une manière tout à fait explicite, le rappel que la structure de l’Autre est logique. Elle s'écrit S(A barré). C'est la condition pour pouvoir restituer l'objet *a* au champ de l'Autre. Dire que la condition est que cette structure soit considérée comme logique, c'est aussi dire qu'il ne suffit pas qu'elle soit considérée comme linguistique. Quand Lacan introduit l'objet *a* comme consistance logique, il pose que dans l'analyse, on vérifie dans cet objet est la cause du désir. C'est rappeler qu'on ne peut pas, dans l'analyse, vérifier dans l’Autre sa consistance. C'est

rappeler que la consistance de l'Autre n'est pas vérifiable. C'est ce qu’on abrège en disant qu'il n'y a pas d'Autre de l’Autre.

À cet égard, tout l'artifice analytique repose sur cette structure logique, mais le problème est alors celui de ce prélèvement corporel par quoi nous pouvons abréger, commenter l'objet *a*. Nous disons *prélèvement corporel* et cette expression laisse indistinctes les choses entre le détachement d'image et le détachement de jouissance, puisque image et jouissance tiennent au corps. Le prélèvement corporel est déjà fait quand le sujet vient à l'analyse. C'est notre hypothèse de départ : l'objet *a* est déjà là. À cet égard, on peut dire que cet objet précède l'analyse. Mais en quoi consiste l'expérience analytique ? - sinon à connecter cet objet à la chaîne signifiante, c'est-à-dire à l'élaboration du savoir. Ça modifie donc déjà le sujet en le faisant apparaître comme pur clivage de l'énonciation. C'est dans la mesure où l'expérience analytique est un apurement de logique, que l'objet *a* peut être, dans l'expérience, posé comme production de l'expérience.

Le premier point, c'est que d'une certaine façon le prélèvement corporel est déjà là. Le prélèvement de jouissance est déjà là.

Le second point, c'est que dans l'analyse ce prélèvement est connecté au savoir.

Le troisième point, c'est que le sujet se dégage comme pur clivage. Apparaît alors, corrélativement, ce prélèvement corporel comme objet *a*. L'artifice analytique consiste à faire apparaître comme production de l'expérience, ce qui est déjà là comme prélèvement de jouissance. C’est la valeur très surprenante de cette phrase de Lacan que vous trouvez à la page 23 du n° 29 d'*Ornicar* ?: « *Suffira-t-il de remarquer qu'en l'acte psychanalytique l'objet a n'est censé venir qu'en forme de production?* »

Qu'est-ce qu'implique ce *n'est censé venir* ? ça implique que nous pouvons définir l'objet *a* à partir de l'expérience analytique comme telle, à partir de son artifice. Ça implique que nous pouvons définir l'objet *a* comme une production de l'expérience, à distinguer du prélèvement corporel qui pourtant est déjà fait. C'est par là que l'on peut dire que l'objet *a* n'émerge qu'à la fin de l'analyse. Il y a là une prodigieuse logification de l'objet que je ne fais que vous faire miroiter. Il y a une logification de l'objet par rapport à ce qui est son point de départ à savoir les images qui captivent l'éros vivant.

Cette connexion de savoir, Lacan la dit en termes propres. Il appelle ça « *la mise à la masse de l'en-je* [qui qualifie là le prélèvement corporel premier] *par une prise dans le savoir* ». Vous savez ce qu'est la mise à la masse en électricité. Ça consiste à relier, électriquement, directement à la masse. C'est ainsi que Lacan qualifie la chose : relier directement le plus-de-jouir au savoir. Ça fait apparaître une connexion nécessaire de l'inconsistance de l’Autre à la consistance logique de l'objet. Ça oblige, aussi bien, à élaborer la présence de cet objet dans l’Autre sur le mode de l'extimité.

Eh bien, je crois maintenant que j'ai encore le temps d’arriver jusqu'au ω. J'ai pris ça comme repère d'un statut logique de l'inconsistance qui me paraît tout à fait propre à introduire le statut d'extimité de l'objet dans l’Autre. Je vais vous animer ça à la fois précisément et rapidement.

Au fond, qu'est-ce qui peut nous imager au mieux l’Autre comme consistant, l’Autre où se font les échanges signifiants, où tourne la chaîne signifiante ? Le seul fait qu'on abrège cette chaîne avec S_1-S_2 montre ici la place éminente du nombre naturel, de l'entier positif dans la définition de l'Autre. Vous avez donc cette séquence des nombres: 1, 2, 3, 4, 5, etc. Vous pouvez mettre aussi le zéro. C'est même conseillé. Vous savez que cette séquence des nombres a toujours apparu comme quelque chose d’absolument primitif à partir au moment où on s'est mis à vouloir formaliser les mathématiques. Il y a quelque chose de si primitif dans ces nombres, qu'il faut vraiment l'Autre pour les avoir créés. Vous connaissez la parole célèbre de Kronecker en 1886. Elle est connue. La date, par contre, j'ai été la chercher. Cette parole était que Dieu a fait les nombres entiers, et que, tout le reste, c'est le travail des hommes.

Qu'est-ce qui se passe quand on entreprend de formaliser cette suite des nombres ? La formaliser, ça veut dire que c'est la désubstantialiser. C'est la considérer comme une séquence d'objets quelconques qu'il s'agit de générer méthodiquement, comme si on n'avait jamais eu l'expérience de cette suite des nombres. Vous savez que celui à qui on rapporte classiquement cette formalisation, c'est le mathématicien italien Peano. Il s'est aperçu qu'il y avait là des propriétés élémentaires qu'il pouvait caractériser sous forme d’axiomes indépendants, c'est-à-dire non déductibles les uns des autres. Il en a énuméré cinq.

Dans cette chaîne des nombres entiers, il y a d'abord un nombre qui est le premier et qui n'a pas de prédécesseurs. Puis, à partir de cet élément premier, il faut considérer que l'on peut passer à toute la suite. C'est l’opération qui permet de former 1 à partir de 0, de former 2 à partir de 1, etc. Il y a un objet initial et puis la fonction de succession. On peut donc très bien se contenter d'une opération, une opération qu'en logique on appelle unaire puisqu'elle ne porte que sur un élément. L'addition, par exemple, est une opération binaire puis puisqu'elle porte sur deux éléments reliés par le symbole +. Ça a donc conduit, Peano à inventer un symbole pour l'opération de succession.

Je vais vous énumérer les cinq axiomes.

Le premier caractérise le 0 en disant que 0 est un nombre. Voilà un axiome dont on ne peut se passer pour définir la suite. Il faut de toute façon, avoir un élément initial. Peano écrit simplement cela avec le signe d'appartenance :

$$0 \in N$$

Ce grand N est ici l'ensemble des nombres naturels. C'est aussi une figure très valable pour notre grand A comme consistant. $0 \in N$, c'est le premier axiome.

Le second axiome, c'est que si petit *n* - un nombre quelconque - est un nombre naturel, alors *n*' est aussi un nombre naturel. Si *n* fait partie de grand N, alors *n*' fait partie aussi de N :

n ∈ N ----- > n' ∈ N

Le troisième axiome consiste à dire que les seuls nombres naturels sont ceux qui sont produits par ces deux axiomes. C'est un troisième axiome d'induction.

Le quatrième axiome consiste à dire que si *m*' = *n*', alors *m* = *n*. Ça veut dire que si deux nombres, *m* et *n*, ont les successeurs égaux, ils sont égaux.

Le cinquième axiome, c'est que pour tout *n*, *n*' est différent de 0. C'est simplement marquer qu'il y en a un qui n'a pas de successeur.

Il faudrait, bien sur, commenter ces cinq axiomes qui marquent une date tout à fait importante dans l'histoire de la logique, et dont nous pouvons dire qu'ils nous donnent une caractérisation très acceptable de l'Autre de la chaîne signifiante, à partir du moment où on la prend comme ordonnée. Ça paraît être tout à fait consistant. À partir de là, on ne trouvera aucune contradiction, on ne verra jamais apparaître une proposition et son contraire. On peut donc s'imaginer avoir ainsi caractérisé les nombres entiers. À partir de là, aucune chance que l'on puisse rencontrer autre chose qu'un nombre entier dans N. C'est ça l'assurance que l'on croit avoir. C'est l'assurance que dans cet Autre dit grand N, on ne trouvera rien d'hétérogène. C'est la ce qu'on croit être l'Autre. C'est ce que Peano a cru. Il a cru qu'il y avait là un Autre qui s'égalait au Dieu qui avait créé les nombres naturels.

Eh bien, pas du tout ! En dépit de la simplicité de cet ensemble de cinq axiomes, on a découvert que c'était tout de même inconsistant. Il ne s'agit pas d'une inconsistance ravageante, sinon on ne pourrait même plus compter. Ce n'est pas une inconsistance ravageante mais une inconsistance tout a fait subtile et qui a été baptisée, par Gödel en 1931, l'inconsistance.

On peut très bien avoir un système de l'arithmétique tout à fait consistant mais qui, néanmoins, contient au moins un élément qui n'est pas un nombre naturel standard. C'est cela l'inconsistance ω. Bien qu'on ait bouché toutes les issues et que donc ce système est consistant, on ne peut pas démontrer qu'un filou de nombre ne s'est pas glissé dans N pour s'y trouver en extra.

Les cinq axiomes de Peano ne parviennent pas à caractériser complètement la suite des nombres. Il y a des modèles qui réalisent parfaitement les axiomes de Peano mais qui pourtant comportent un élément hétérogène. La suite des nombres entiers est évidemment l'un de ces modèles. On peut parfaitement définir le modèle N compatible avec les axiomes de Peano mais comportant un élément hétérogène.

La question, c'est qu'il n'y a aucune définition de N qui permette de démontrer - c'est ça l'important - que N ne contient que 0,1, 2, 3, 4, 5, etc. Et pourquoi ? Nous posons très bien que 0 fait partie de N, puis que le successeur de 0, c'est-à-dire 1, fait partie de N, puis encore que le successeur de 1, c'est-à-dire 2, fait aussi partie de N, et ainsi de suite :

$$0 \in N$$
$$1 \in N$$
$$2 \in N$$

Nous pouvons très bien faire cette suite. Mais il n'y a aucune contradiction à supposer un extra, un élément extra, un élément extérieur que nous pouvons peut-être - ça ira plus vite - appeler petit *a*. Il n'y a aucune contradiction à supposer un élément *a* faisant partie de N. Cet élément *a* fait partie de N, et il est aussi différent de 0, de 1, de 2, etc. Le seul élément positif là, c'est que *a* fait partie de N. Puis nous avons *a* comme différent de 0, de 1, de 2, de 3, et ainsi à l'infini :

$$a \in N$$
$$a \neq 0$$
$$a \neq 1$$

Or - et c'est là le truc - une démonstration ne peut utiliser qu'un nombre fini de prémisses. Pour démontrer que *a* ∈ N est contradictoire, on sera toujours obligé, pour opérer la démonstration, d'arrêter la liste à un moment donné.

Or, si on l'arrête à un moment donné, c'est toujours vrai. Il est toujours vrai qu'il y a un élément qui fait partie de N et qui est distinct de 0, de 1, de 2, de 3 ou de 4. Toute liste finie de ces prémisses est toujours vraie pour quelque élément *a*. On ne peut pas démontrer que c'est contradictoire. C'est là force du théorème de Gödel de 1930 que de démontrer qu'à partir du moment où il n'y a pas de contradiction, un modèle existe. Tout ensemble de conditions qui sont remplies par des nombres naturels admet nécessairement un modèle non standard. Il y a toujours, pour les axiomes de Peano y compris, une interprétation qui laisse entrer au moins un élément comme petit *a*. Ce n'est pas du tout, là, pure inconsistance. Ce n'est pas du tout qu'il y a une contradiction. C'est le fait qu'on ne peut pas démontrer de contradiction à partir de là, et que donc ce modèle existe. C'est un théorème des années 50 qui pose que tout ensemble de conditions remplies par les nombres naturels admet également un modèle non standard, c'est-à-dire un modèle qui comporte ce petit *a* fantomatique. C'est là l'utilisation la plus brillante du concept ω qui a été posé par Gödel.

J'ai été évidemment forcé d'abréger un petit peu les choses. Cette inconsistance ω, c'est de là que nous repartirons pour caractériser le rapport de l'objet et de l'Autre.

XV – *19 mars 1986*

La dernière fois, nous nous sommes arrêtés sur un phénomène logique qui s'appelle l'inconsistance ω. C'est une forme que l'on peut dire atténuée de l'inconsistance. Dans l'Autre, très bien représenté par le grand N désignant l'ensemble des nombres entiers naturels, on peut introduire comme en fraude un élément que j'ai écrit petit *a*. Cet élément, on peut dire qu'il est un élément de N sans être un entier naturel normal, et cela de telle sorte qu'on ne peut pas démontrer, à partir des axiomes de Peano, que cette proposition est fausse. C'est de là qu'il nous faut repartir pour arriver à cerner logiquement la relation de A et de petit *a*. Cette relation, vous le savez, nous l'avons baptisée *extimité*.

Je ne vais pas faire cours aujourd'hui. Je ne savais pas que je n'allais pas le faire, puisque, la semaine dernière, je ne savais pas dans quel état je serai en débarquant de l'avion ce matin à 8 heures. J'ai en effet passé la semaine aux États-Unis. J'avais donc demandé à Éric Laurent, ici présent, de nous préparer une communication sur le thème de l'objet chez un psychanalyste américain que, nous connaissons et qui s'appelle Otto Kernberg . Éric Laurent a préparé cette communication et nous allons l'entendre dans quelques instants. Mais enfin, il se trouve que je suis frais comme un gardon. Ça me surprend moi-même étant donnée la vie que j'ai menée pendant cette semaine.

Cet Otto Kernberg, je l'ai rencontré. Je dois dire qu'il n'en perdait pas une miette. Il était dans l'assistance, là, juste en face de moi. Il n'est pas beaucoup intervenu. J'ai même eu le sentiment qu'il se tenait à carreau parmi les autres analystes américains de l'IPA où j'étais invité. Il avait cependant pris la précaution de me noyer au milieu de cinq autres analystes. Il n'est intervenu qu'une fois de la salle. C'était d'ailleurs un privilège, puisque, par mesure de précaution, on avait demandé à l'assistance de poser les questions par écrit pour que ça puisse être classé auparavant. Il n'est intervenu que pour dire qu'il était d'accord avec les autres analystes et non pas pour dire qu'il n'était pas d'accord avec moi. Son intervention consistait en deux mots. C'était pour dire que sur la question de l'affect il était d'accord avec madame ou monsieur Untel, parce que « *if you forget affects, you loose 50 % of analytic experience* ». Je dois dire que je ne me suis pas senti tenu de répondre à ça. Il pratiquait là, en effet, une sorte d'inoculation. Il voulait prendre une petite dose de lacanisme afin de savoir comment fabriquer des anticorps. Ça, je le savais avant de partir et je n'ai donc pas voulu les immuniser.

Je dois dire que les choses les plus instructives que j'ai rencontrées là-bas ne sont pas arrivées dans ce cadre-là, mais dans un cadre tout à fait improvisé de Greenwich Village, où il y avait certaines têtes que je connaissais et d'autres que je n'avais jamais vues. Elles étaient plutôt sympathiques dans l'ensemble, plutôt marginales. On m'avait demandé de commenter la transcription de deux séances analytiques. Dans les années 60, pour un projet de recherche, un analyste et son patient avaient accepté la présence d'un magnétophone pendant les séances. Ça ne semble pas avoir donné grand chose, mais enfin, j'avais là à commenter deux séances, deux séances menées, paraît-il, par un important didacticien de l'IPA à New York.

Important didacticien... il a fallu qu'on me le dise, car je n'ai jamais eu sous les yeux quelque chose qui me donne autant le sentiment d'être *a mess*. C'était évidemment des séances de 3/4 d'heure, chacune à un mois de distance. La première chose que ça faisait apparaître, c'était l'identité du plan de la séance. Chacune de ces séances commençait par une question qui, par son contenu, était tout à fait sans intérêt pour le patient. C'était du style : Est-*ce qu'on a bien eu une séance ce vendredi dernier* ? Et l'analyste de répondre: *Mais oui, oui, oui*.. La seconde fois, c'était : *Vous m'aviez bien donné la facture pour les séances que je vous, ai payées ?* Et l'analyste de répondre : *Mais comment donc*! Puis le patient d'enchaîner : *Mais pourriez-vous m'en donner un double* ? ça faisait entendre la même note d'entrée en séance.

Puis ensuite, pendant une demi-heure, le patient raconte sa vie. Par exemple qu'il est tombé, la nuit dernière, sur un type saoul, armé d'un couteau, et qui se mettait à taillader les gens qui passaient. Ça se poursuit pendant une demi-heure ! Le type dit : *Au fond, je me suis demandé si j'allais faire quelque chose, et puis je me suis dit que je n'avais rien à prouver et j'ai tourné les talons. Je suis plutôt fier de ça*. Et l'analyste dit : *Mais comment donc*! Nous n'allons pas plaider pour l'héroïsme, mais enfin, cette approbation de lâcheté faite avec grand cœur est quand même assez saisissante. Ça continue donc comme ça pendant la moitié d'une heure.

Enfin, pendant les dix dernières minutes, le type raconte un rêve. Le rêve est fort bien rendu mais ça fait un paragraphe. Ce qui est formidable, c'est de voir que ce qui intéressait l'analyste, c'était de savoir quels étaient vraiment les sentiments du patient entre le lundi et le vendredi. C'était de reconstruire sa semaine. Le rêve passe tout à fait à l'as. Et c'est la même chose pour les deux séances éloignées d'un mois.

On voit que c'est dans les dix dernières minutes que le type dit quelque chose d'intéressant. C'est la première fois que j'ai de tels documents devant les yeux. Ce sont quand même des documents de type expérimental qui vérifient ce que dit Lacan, à savoir que le sujet analysant adapte ce qu'il a à dire au temps qu'on lui donne. Puisque là-bas ce qui les occupe, c'est la séance courte, je n'ai pas eu de mal à leur dire que la séance courte est celle qui commencerait

à la ligne tant et qui se terminerait à la ligne tant - dans ce cas-ci, au récit du rêve -, et que c'est certainement autre chose que ce méli-mélo qui dure comme ça pendant 45 minutes.

J'ai évidemment commencé par lire la seconde séance. Par principe. Comme on me fournissait deux signifiants, j'ai commencé par le second pour m'y retrouver. Dans le rêve, le patient se voyait parler, après le petit déjeuner, avec sa mère dont il disait : *Unrealising the facts of the day life*.

C'est évidemment dans cette position qu'il situait l'analyste. Ça se vérifiait de la première séance où, après avoir bassiné l'analyste avec des histoires de types au couteau, il parlait, pendant les dix autres minutes, du rhume qu'il avait eu. Tout cela ne faisait que confirmer que, précisément il en avait marre. Il en avait marre de la position de son analyste.

Il y a aussi un rêve où il y avait son grand-père au volant d'une voiture et qui n'apercevait pas les couleurs. Vous voyez ce que ça donne quand on est dans une ville au volant dune voiture... Ce grand-père roulait et roulait et roulait à un train d'enfer. Lui, il était derrière avec sa mère. Ce grand-père qui dépassait toutes les bornes, moi je lisais ça comme un appel de ce patient à sortir de l'homéostase où le maintenait visiblement son analyste. Il y avait là, dans ce rêve, un appel à une tout autre pratique de la psychanalyse.

J'ai commenté ça pendant deux heures. Je ne vais pas le refaire ici mais il est quand même intéressant de savoir que de tels documents existent et qu'ils nous donnent un exemple de la pratique quotidienne d'un analyste, pratique où ce dernier, d'une façon délibérée, choisit de s'intéresser à rien d'autre qu'à la reconstruction de la semaine de son patient avec les sentiments qui l'ont animé, d'un jour sur l'autre.

Mais enfin, ce fut par hasard que je me suis trouvé dans ce cercle-là. En fait, j'étais allé là-bas pour les gros poissons, les gros poissons de l'Association pour la médecine psychanalytique. C'est un des plus grands Instituts de l'IPA à New York, issu d'une scission du *New York Institut* dans les années 50, qui passe pour plus ouvert et qui, en tout cas, produit des dignitaires importants du mouvement international.

On m'a donné l'occasion d'avoir affaire avec Harnold Cooper, qui est vice-président de l'Internationale, et dont on dit qu'il sera son prochain président. La veille, lors d'une réception, on a parlé gentiment et je lui ai dit que le fait même d'avoir mis « *Langage et inconscient* » comme titre de ce colloque, c'était déjà du Lacan, mais non pas tant parce qu'il y avait le mot de langage que parce qu'il y avait celui d'inconscient. Il m'a répondu : *Je ne vois pas ce que vous voulez dire*. Je lui ai alors dit : *Je m'excuse, mais dans le livre de 64, on ne trouve pas ça*. Et j'ai rajouté : *J'ai apporté le livre*. Il faut dire que j'avais transporté là-bas une petite bibliothèque... J'ai donc apporté le livre le lendemain, j'ai lu le passage, et j'ai attendu la réponse de monsieur Cooper. Mon Monsieur Cooper était dans la salle mais il n'a pas répondu. Il faut dire que là-bas, ils ne transportent pas les livres. Ça doit être pour eux un travail d'universitaire. Puis, à un moment il y a quelqu'un qui a dit : *Lacan dit quelque part*... J'ai répondu : *Où* ?

Je dois vous dire aussi que j'ai fait un saut à Chicago. Pour nous, Chicago, ça a toujours été un institut particulier aux États-Unis. Ça a été la maison d'Alexander, puis celle de Kohut qui fut un analyste important et qui fit la paix avec Kernberg. Nous lui portons un intérêt connu. Nous avons édité un grand livre sur les deux analyses de Monsieur Z., avec une préface de Serge Cottet. Pour nous, Chicago, c'est Kohut. Eh bien, c'est formidable, ce n'est plus ça du tout! Il est mort il y a seulement quatre ans, et pourtant il a disparu de Chicago. J'en ai été stupéfait. Cet analyste charismatique ne laisse rien derrière lui. L'après-midi, j'ai été à l'université de Chicago, puis, le soir, à une réunion chez un théologien où je suis arrivé avec le dernier livre publié de Kohut dont j'ai parlé ici naguère. Et qu'est-ce qu'on m'a dit ? Eh bien, ceci : *Finalement, Lacan nous intéresse beaucoup plus que Kohut*. Ah, Chicago! Ça vaut ce que ça vaut, mais enfin, il y a là le style propre de Chicago, à savoir une sensibilité à l'air du temps et une distance par rapport à la rigidité de la côte Est.

Avant de passer la parole à Éric Laurent, je vais quand même parler de ce qui était le morceau de l'affaire, à savoir ce colloque intitulé « *Langage et inconscient* ».

Il y a eu le discours d'introduction d'Harnold Cooper. J'aimerais le relire parce que c'était vraiment un morceau d'anthologie, et cela de la part de quelqu'un qui essaye quand même de cerner de quoi il s'agit. Il est parti du fait qu'à leur surprise, la psychanalyse s'est mise à intéresser beaucoup de gens - des littéraires, des philosophes -, qu'il fallait bien qu'ils en tiennent compte, puisque tout ça donnait une nouvelle jeunesse à la psychanalyse, et que donc l'Association pour la médecine psychanalytique ne pouvait pas ne pas accueillir tous ces esprits qui apportent quelque chose à la psychanalyse. *Et à qui devons-nous ça* ? s'est-il alors demandé. Il n'a pas dit ça avec le ton emphatique que j'emploie là. C'est drôle que ces gens qui parlent tout le temps des affects... enfin bon.

Donc, *à qui devons-nous ça*? Eh bien, nous devons ça à Paul Ricoeur. Nous le devons aussi à Jacques Derrida. *À qui le devons-nous encore*? Je ne me souviens plus bien des noms. Umberto Ecco, peut-être... Nous le devons également à Roland Barthes. Et le malheureux, pour finir, il a ajouté: *Probably Lacan*. Quand même, l'assistance, qui était là de deux cents personnes, elle a rigolé. Je dois dire que ce fut pour moi un moment extraordinaire que ce *probably Lacan*. Il était, en ouvrant le colloque, d'un tact irréprochable, et brusquement ce *probably Lacan* lui est sorti. Est-ce

qu'il l'avait écrit ? C'est à la fois : *probablement* et *peut-être bien Lacan*. On sait que pendant trente ans, dans ces immenses États-Unis, il n'y a pas eu un groupe de psychanalystes pour inviter Lacan. Pendant trente ans ! Il faut quand même voir ce que ça peut représenter de contrôles et de blocages. Eh bien, c'était là la première fois qu'on laissait un petit interstice se faire, qu'on ménageait un certain contact avec ce qu'avait pu être l'enseignement de Lacan. C'est sorti sous les espèces de ce *probably Lacan*. Ça voulait dire qu'en fait, tout le monde était là pour ça.

Il faut dire qu'au début - je le sais - ils avaient voulu appeler ce colloque, *Colloque sur Lacan*. Mais ils ont tout de suite rectifié. Ils m'ont fait venir de France, mais ils m'ont collé cinq autres personnages pour que je ne puisse pas trop bouger. Chacun avait sa petite demi-heure et on m'a coupé. J'ai adoré ça. J'ai adoré ça puisque je leur ai dit que je n'allais pas faire semblant de faire une conclusion et qu'ils n'auront eu ainsi qu'un tiers de ce que je voulais leur dire. L'idée qu'ils en ont manqué deux tiers, ça les a évidemment occupé toute la journée.

Ces deux tiers, je ne les ai pas lâchés, même par la suite. En effet après les interventions, nous étions censés parler tous ensemble. Celui qui a parlé après moi, c'était le mieux. Il n'y allait pas par quatre chemins : *Le langage, d'accord! D'ailleurs, dans la psychanalyse, on parle*! Mais enfin, ai-je dit, qu'est-ce que c'est le langage ? Eh bien, le langage, c'est comme le foie. Le langage, c'est un organe. C'est aussi biologique que le reste. Après tout, il pouvait - il ne l'a pas fait - se recommander de Chomsky. Il y avait là quelque chose de très instructif : le langage d'accord, mais ça ne nous fait nullement sortir de la nature foncièrement biologique de l'inconscient. Je n'avais pas entendu ça jusqu'à présent. Dans le débat je lui ai un peu demande ce qu'il faisait de sa biologie. Il m'a répondu qu'il écoutait ce que disent les gens, pour trouver des mystères cachés. Je dois dire que c'était un peu imprécis. Je lui ai demandé de préciser mais il ne comprenait pas. À partir du moment où ce sont des sens cachés, je lui ai demandé quel rapport il fallait établir entre l'inconscient et le sens. Il ne comprenait toujours pas. Je n'ai pas insisté.

Alors, ce qui est amusant c'est qu'au moment de la discussion finale, Harnold Cooper a dit : *Maintenant, monsieur Miller va tout de même pouvoir nous dire quelque chose des deux tiers qu'il ne nous a pas dits*. Alors j'ai dit non. Il parait que ça ne se fait pas de la part d'un invité, mais je n'avais aucune intention de lui donner la petite pilule qu'il attendait de moi sur un certain nombre de choses. Puis monsieur Cooper a dit : Mais enfin, monsieur Miller nous dit que Lacan ne sacrifie rien de Freud, contrairement à d'autres. *Est-ce que ça veut dire alors, monsieur Miller, que vous pensez que Freud est infaillible*? Cela aussi ça m'a appris quelque chose. Je lui ai répondu que Freud avait certainement fait des erreurs mais que les erreurs de Freud sont beaucoup plus intéressantes que les vérités de quelqu'un d'autre. C'était en effet du style : est-ce que Freud ne peut pas se tromper comme n'importe qui ? Je me suis permis de dire que je ne croyais pas que Freud était comme n'importe qui d'autre, et que ce préjugé de l'égalité des *minds* ne me paraissait pas devoir s'appliquer dans la circonstance.

Donc, ce débat, vous le voyez, était centré sur ceci : d'un côté, les mots d'accord, mais, de l'autre côté, les affects. D'ailleurs, dès le début, c'était une affaire de côté, puisque le panel du matin, auquel j'étais convié, portait sur cette phrase: *The unconscious : the other side of language*. Je leur ai dit que Jacques Lacan n'avait jamais dit que l'inconscient était l'autre côté du langage, mais qu'il avait plutôt dit exactement le contraire, à savoir que l'inconscient est du même côté que le langage. Je leur ai même dit, en prenant la formule la plus provocante, que l'inconscient *est* langage. Il s'est trouvé quelqu'un, dans le débat, qui m'a dit à ce moment-là que Lacan avait dit que l'inconscient était structuré *comme* un langage et que ce n'était donc pas tout à fait ce que je disais.

Dans les *Écrits*, on trouve pourtant, même si ce n'est qu'un côté des choses, cette perspective radicale. Je la leur ai rappelée parce que je savais bien ce qui allait venir ensuite, à savoir que Lacan n'était pas le premier dans la psychanalyse à avoir parlé du langage. Je voulais qu'il soit bien entendu que ce n'était pas une question d'accent ni de soulignage, mais une question de perspective radicale.

Comme le mot *side* figurait dans le titre, ça m'a permis d'entrer tout de suite dans le vif du sujet. Je voyais bien ce qui les intéressait dans l'idée d'un autre côté. Je leur ai expliqué que les affaires de côté, ça demande des conditions géométriques tout à fait particulières, que pour avoir des côtés, il faut avoir des coupures à *n* moins *n* dimensions dans une variété à *n* dimensions, et donc qu'effectivement dans l'espace à trois dimensions, nous avons l'intérieur et l'extérieur, la surface et la profondeur, mais que c'est justement pour cette raison que Lacan avait pris des objets à un côté. Je n'ai pas reculé, dans les premières minutes, à leur donner la bande de Moebius, pour qu'ils apprennent quelque chose sur les côtés. Je ne leur ai rien appris du tout, puisqu'à la au débat, ils revenaient encore sur *word and affect*. Ma réponse a été de leur dire que les mots et les affects, c'était comme sur une bande de Moebius, et que même si ça paraissait à deux côtés, cette affaire-là était à un seul côté. Peut-être s'apercevront-ils que l'on peut raisonner ainsi sur les choses, mais le problème, c'est qu'ils n'arrivent pas à croire qu'il puisse avoir là du nouveau.

J'avais d'ailleurs demandé : *Est-ce que vous croyez quand même qu'il arrive quelque chose de nouveau dans la psychanalyse* ? J'avais demandé ça à monsieur Cooper. Il m'avait répondu, avec un ton charmant et inimitable : *News things do happen*, c'est-à-dire : *Oui, il se peut, il en arrive bien*. Je leur ai dit que la bande de Moebius par exemple, en 1868, c'est nouveau, et qu'avant

personne ne l'avait étudiée. Mais ils ne sont même plus sûrs que la découverte de Freud, ce soit nouveau. Le nouveau, ils l'attendent de la biologie. Il y a même une petite dame, venue de France pour la circonstance et ayant fait pourtant de vagues études sémiotiques dans le passé, qui ne parle, en Amérique, que d'un côté et de l'autre du cerveau.

Je leur ai posé le diagnostic de leur situation. Ce qui m'a frappé, c'est qu'ils n'ont pas franchement dit le contraire. Je leur ai dit que maintenant il était clair qu'on n'était plus satisfait de l'egopsychology aux États-Unis, et que comme ses fondements n'ont pas été critiqués au début comme Lacan l'avait fait, ça nous donne un éclectisme qui envahit tout. Je leur ai dit aussi qu'ils pouvaient évidemment, prendre un petit morceau de Lacan pour réparer l'egopsychology. Je me suis placé là sous le contrôle de monsieur (?) qui était dans l'assistance et dont le travail consiste à essayer de rénover l'egopsychology à partir de ce qu'il appelle la théorie de la relation d'objet, à travers Abraham, Winnicott, etc. C'est le témoignage du type d'effort éclectique qui est fait à défaut de critiquer radicalement concept de l'ego et de sa sphère. Sa sphère, vous le savez, c'est l'équivalent d'un plan infini.

Scheffer, qui était aussi présent et qui est un luminaire de cette association, qu'est-ce qu'il fait maintenant? Il est novateur parce qu'il rappelle aux Américains que la psychanalyse est une narration. Le sujet raconte quelque chose et racontant quelque chose de son existence, il en modifie le sens. C'est ce qui fait alors la dynamique analytique. Eh bien, je leur ai dit que monsieur Scheffer marchait sur les traces de Lacan. En 1986, il marche sur les traces du Lacan de 53. Il y a là le témoignage que quelque chose bouge.

Je vais donc maintenant passer la parole à Éric Laurent qui va nous parler de ce sujet-là c'est-à-dire de l'usage de l'objet fait par Otto Kernberg pour rénover l'approche de l'egopsychology. Ça nous maintiendra, je pense, dans le cadre de l'examen que nous poursuivons cette année, à savoir les rapports entre ce que nous appelons, après Lacan, grand A et petit *a*.

Exposé d'Éric Laurent

Je remercie Éric Laurent de son intervention qui était tout à fait dans le fil de ce dont il s'agit pour nous cette année, y compris dans ces avatars et ces voyages. Je vous donne donc rendez-vous de l'autre côté des vacances universitaires de Pâques, c'est-à-dire le 9 avril, pour la poursuite de ce cours.

XVI – *9 avril 1986*

Lors de mon dernier cours, je me suis contenté de vous faire part de souvenirs de voyage. Le cours, c'est Éric Laurent qui l'a fait. Mais, auparavant, pressant un peu le pas, j'avais pu conduire les choses jusqu'au symbole ω, symbole désignant l'inconsistance Oméga de Gödel. J'y ai trouvé un support pour articuler la relation d'extimité de petit *a* et de A. Eh bien, aujourd'hui, je vais continuer. Je vais continuer en cherchant d'abord un appui, un tremplin dans Freud, et précisément dans trois de ses textes qui se succèdent en 1895, 1896 et 1897. Je trouve en effet de temps en temps utile de vérifier que nos constructions, qui reprennent celles de Lacan, sont fondées dans l'expérience freudienne et même dans les intuitions les plus originelles de Freud.

Ces trois textes appartiennent au registre de la correspondance avec Fliess. Freud, par la suite, dans ses constructions, a remis en cause de nombreux éléments. Je ne sais pas - pour faire allusion à la question de Harnold Cooper - si Freud est infaillible, mais il est un fait que lui-même s'est de nombreuses fois repris et corrigé. Ce que Lacan nous apprend sur Freud - ce n'est pas là un de ses moindres mérites - nous permet de reconstituer ce qu'on peut appeler la continuité de la *pensée* freudienne. Je dis *pensée* avec le poids propre qu'il faut donner à ce terme quand on l'emploie ans notre champ. Il y a là la cohérence d'une logique que Lacan n'a fait que mettre au jour, pour en même temps la radicaliser.

Il m'est arrivé de faire un sort à ce que Lacan a appelé les *profondeurs du goût* - expression qui nous introduit à de hautes questions d'esthétique. Ça nous amène, par exemple, à considérer que les conditions de possibilité historiques de la psychanalyse s'élaborent dès la fin du XVIIIe siècle avec Kant et avec Sade, et nous permettent de prendre dans une parenthèse une bonne partie de la littérature du XIXe.

Donc, *le goût*. Ça ne doit pas nous conduire à oublier le dégoût. Le dégoût est un affect, et il mérite d'être mis à part. On le fait couramment lorsqu'il s'agit de l'angoisse. Freud lui-même inscrivait la série *inhibition, symptôme, angoisse*. Cela Lacan l'a ponctué. L'angoisse est un affect à part. C'est un affect qui, entre tous, a le privilège d'être lié à une certitude. C'est l'affect qui ne trompe pas. Le dégoût n'est cependant pas à ranger au rang de tous les autres affects. Dans sa première définition par Freud, le refoulement c'est le dégoût. Dans les textes que j'ai évoqués, on trouve une équivalence du refoulement et du dégoût.

J'ai eu l'idée de reprendre les choses à partir de là, pour que nous n'oublions pas que les constructions signifiantes que nous pouvons faire - par exemple celle du refoulement - ne sont pas simplement du registre du savoir. Il s'agit en effet encore de savoir ce qu'il en est du *je n'en veux rien savoir* du refoulement.

L'équivalence du dégoût et du refoulement ça parle à tout le monde : on refoule ce qui nous dégoûte. Cette équivalence est bien faite pour nous ramener au nœud originaire du savoir et de la jouissance. C'est là un chemin qui doit nous ramener à l'articulation de petit *a* et de A. Cette équivalence du refoulement et du dégoût est déjà en elle-même bien faite pour vérifier la question de la jouissance dans la psychanalyse, et d'abord celle de son évacuation. Le terme de dégoût a retenu Freud quand il a essayé de saisir ce qu'il y a d'essentiel derrière le refoulement. Ce qu'il a trouvé d'essentiel derrière le refoulement c'est la jouissance -jouissance par rapport à laquelle le sujet se sépare.

Je voudrais évoquer le premier des textes que je vous ai signalés et qui se trouve dans le recueil intitulé *La Naissance de la psychanalyse*. C'est un recueil qui est incomplet. Il a été censuré pour l'édition. Nous disposons aujourd'hui du texte complet qui a été publié *in extenso* il y a quelques mois, en langue anglaise, par mon ami Jeff Masson. Ce recueil sera vraisemblablement bientôt complété dans l'édition française. De toute façon, les ajouts qui ont été faits ne portent pas sur le texte dont je veux vous parler.

Donc, en 1895, Freud, dans ce texte, s'occupe de la mélancolie. Il donne des explications de la mélancolie qu'il critiquera par la suite, mais nous ne nous intéressons pas ici aux critiques de Freud sur lui-même. Nous nous intéressons à ce qui perdurera en dépit de l'autocritique de Freud. Il faut dire que le terme de *mélancolie* qu'il utilise à ce moment-là est un terme attrape-tout. C'est équivalent à un autre terme dont on fait usage aujourd'hui, à savoir la *dépression*. Ce que Freud situe comme l'affect correspondant à la mélancolie, c'est l'affect du deuil. Vous savez que par la suite, il fera un sort à ce couplage. Cette mélancolie-dépression, il la situe par rapport à ce qu'il appelle lui-même l'objet disparu. Ses considérations lui font alors donner une place centrale à la perte de libido. Il donne alors cette définition de la mélancolie-dépression : un deuil provoqué par une perte de libido, et il fait un parallèle avec l'anorexie comme perte d'appétit.

Nous sommes ici, nous pouvons le dire, dans le registre du petit *a*, du petit *a* privatif. Freud, en effet, accentue spécialement le phénomène d'anesthésie dans la mélancolie-dépression. L'esthésie qu'il y a dans ce terme d'anesthésie, nous la retrouvons aussi bien dans l'esthétique du goût. L'anesthésie, c'est un phénomène de perte. C'est un phénomène de perte mis spécialement en valeur par Freud dans la mélancolie à propos des femmes. C'est la question bien connue de la frigidité comme absence des sensations voluptueuses attendues de l'acte sexuel.

Dans cette problématique qui est d'emblée une problématique de perte, Freud construit un schéma tout à fait élémentaire du somatique et du psychique, avec des distinctions fines que je ne

reprends pas ici. Il y a des sensations somatiques qui devraient aller à une instance psychique pour être éprouvées, reconnues. S'il y a de telles anesthésies chez les femmes, il faut alors supposer que ces sensations - cette volonté - sont poussées dans une autre direction. C'est là que Freud met en fonction le *dégoût* et la *défense*.

Nous voyons là, décrite avec les moyens de l'époque, une clinique de l'évacuation de la jouissance. Ce qui est là dénommé libido ou volupté, c'est ce que nous appelons, nous, la *jouissance*. Cette évacuation est évidemment élément pathologique. C'est ce qui se trouve accentué et confirmé dans le texte de 1896 sur *Les névroses de défense*. Là encore, en effet, de quoi est-il question du début jusqu'à la fin ? - sinon des formes cliniques de l'évacuation de la jouissance. Je dis *clinique* dans la mesure où Freud distingue la tendance du normal à la défense - tendance qui existe toujours et qui consiste en un évitement du déplaisir. Cette tendance s'articule à une fonction distincte que nous, nous appelons la jouissance, et dont le paradoxe est introduit aussitôt par le fait du dégoût, un dégoût qui porte sur le sexe.

Cette connexion, introduite modestement par des remarques cliniques, est tout à fait à accentuer comme celle du sexe et du déplaisir. Il est clair qu'il n'y a pas, dans la psychanalyse, une exaltation de la tendance sexuelle. D'emblée, dans les textes premiers de Freud, la sexualité est mise en fonction à partir du déplaisir, c'est-à-dire à partir d'un refus, d'une négativation. Lacan a montré que l'on trouvait dans ces premiers textes de Freud, de la façon la plus palpitante, une traduction presque immédiate de ce que l'expérience clinique apporte et manifeste. L'expérience montre que les représentations sexuelles peuvent être évitées pour raison de déplaisir.

Il faut accentuer le terme de *sexe* mais, aussi bien, celui de *représentation*. Ce qui d'emblée est en question dans ce texte, ce n'est pas l'abord direct de l'acte sexuel, mais c'est ce que Freud appelle des *répétitions mécaniques*, des souvenirs qui concernent la pensée. Tout le raisonnement de Freud, est ici construit sur une logique d'après-coup.

À cet égard, la pensée est liée à la puberté. Pourquoi Freud met-il ainsi en fonction la puberté dans sa théorie, la puberté qui est une période de latence? – sinon pour mettre en valeur logiquement les effets d'après-coup. Freud emprunte au registre du développement et de la maturation organique parce qu'il a logiquement besoin d'une coupure qui met en fonction la logique de l'après-coup. « *La puberté*, dit-il , *intensifie énormément les effets de la reviviscence* », c'est-à-dire les effets de la répétition mnémonique, les effets du souvenirs. À cet égard, cette logique de l'après-coup exige un premier coup, un premier temps, et puis un second. C'est la puberté qui fournit le moyen de repérer et de rendre lisible cet après-coup.

Cette logique exige donc ce que Freud appelle « *un incident provocateur sexuel* », qui se produit avant la maturité sexuelle et qui se trouve ensuite pensé après coup. Un tel incident, une telle irritation sexuelle précoce est foncièrement la cause de ce que Freud appelle les *névroses de défense*. On pourrait presque les appeler les névroses de dégoût. Il s'agit d'une irruption précoce de la jouissance sexuelle refusée après coup dans la pensée. C'est là, d'emblée, lier le sexe et le dégoût. Le sexe est un affect de déplaisir irrépressible qui seul explique le refoulement. C'est accentué dans des termes tout à fait probants par Freud : « *En recherchant l'origine du déplaisir qui est engendré par une excitation sexuelle précoce, sans laquelle aucun refoulement ne serait explicable, nous pénétrons au cœur même du problème psychologique* ». Vous savez qu'à l'époque, c'est à une édification d'une psychologie scientifique que Freud s'est voué. Ce phénomène est donc pour lui le cœur même de son investigation.

La discussion qui suit et qui dans ses détails est passionnante, fait déjà introduire des instances qui seront plus tard rassemblées et presque formalisées dans l'instance du surmoi, puisque Freud évoque à ce propos, comme venant tout de suite à l'esprit, la pudeur et la moralité. Lorsque le sujet est amené à se positionner par rapport à une jouissance sexuelle précoce une fois qu'il a eu accès aux grands idéaux de la société, il s'avère que cette jouissance sexuelle précoce le dégoûte et qu'il s'en détourne. Cette hypothèse sera plus tard posée dans les termes du surmoi comme cause du refoulement.

À cet égard, il y a comme un axiome de Freud emprunté au fait du voisinage que la nature a donné aux organes sexuels, lequel voisinage doit inévitablement susciter, au moment des expériences sexuelles, un sentiment de dégoût. Ce fait, Freud ne cessera pas de le souligner dans la suite de son œuvre, aussi bien dans ses *Trois essais* que dans *Malaise dans la civilisation*. On trouve des traces de cet axiome dans toutes les périodes de l'œuvre jusqu'à la fin.

Il y a, par Freud, une discussion de cette thèse. C'est même une discussion assez robuste et qui laisserait entendre de grandes différentiations sociales quant à l'évacuation de la jouissance, quant à ce dégoût : « *Il n'y pas de refoulement et par conséquent pas de névrose, là où la pudeur fait défaut, là où la moralité est absente comme dans les basses classes de la société, là où le dégoût se trouve émoussé par les conditions d'existence comme à la campagne* ». Autrement dit, pas de névrose pour le prolétariat, et pas de névrose pour les agriculteurs ! Mais enfin, j'ai bien dit que ces idées, Freud les discute. Ça ne lui paraît pas très satisfaisant, de telle sorte que rapidement, avec le style de recherche qui est le sien, il formule ceci : « *À mon avis, il doit se trouver dans la sexualité, une source indépendante de déplaisir* ». Ça, c'est tout à fait capital. On ne peut pas expliquer ce dégoût par une causalité externe, on ne peut pas l'expliquer par la pression sociale, même si Freud, au fil de sa plume, en évoque la possibilité. On ne peut pas

expliquer ce dégoût à l'endroit du sexuel par l'antagonisme de la moralité sociale et de la sexualité individuelle. « *À mon avis* », dit prudemment Freud. À son avis, il y a dans la sexualité même, une source propre de déplaisir. On est par là éloigné de toute idée d'accomplissement de la réalisation sexuelle comme étant toute positivité. Il y a là, au contraire, la supposition d'une sexualité contradictoire avec elle-même. Le dégoût ou le déplaisir est intrinsèquement attaché à cette sexualité.

Ensuite, vous avez une chose qui est précieuse, même si elle est dépassée par l'œuvre même de Freud, à savoir une typologie clinique de la névrose obsessionnelle, de l'hystérie, et aussi de la paranoïa, puisque, à cette date, une certaine forme de paranoïa est classée par Freud dans le registre des névroses de défense.

Pour la névrose obsessionnelle, l'incident primaire est accompagné de plaisir, et c'est précisément ce qui donnera naissance à des reproches après coup. Le symptôme de l'auto-accusation paraît alors comme décisif à Freud dans cette névrose. Il lui faut évidemment rendre compatibles cet incident primaire de plaisir et sa thèse concernant le déplaisir, et il se met alors à construire une séquence pour sortir de la question de savoir si ce plaisir se transforme seulement par après-coup en déplaisir ou s'il est d'emblée noué au déplaisir. La question a tout son intérêt, mais je ne donne ici que les grandes lignes. L'hystérie, elle, c'est le cas pur. L'incident primaire est d'emblée teinté de déplaisir. Pour la paranoïa, on a aussi, à l'origine, ce nœud plaisir/déplaisir, cet affect contradictoire primaire de la sexualité comme dans la névrose obsessionnelle, sinon que là, le reproche n'est pas fait au sujet par lui-même, mais est projeté sur le prochain considéré alors comme responsable de ce déplaisir.

Il est suggestif que Freud évoque une lacune dans le psychisme comme étant un des premiers stades de l'hystérie. L'irruption première manque d'un corrélat psychique. C'est ce qui fait que ça va aller se promener ailleurs - dans le corps -, désarrimé de représentations psychiques. C'est à partir de là qu'on peut essayer de rendre compte des circulations surprenantes de la jouissance dans l'hystérie. Il manque une représentation psychique, dit Freud, et c'est là qu'il utilise par deux fois cette expression : « *Il y a là une lacune dans le psychisme* ». C'est-à-dire un défaut de représentation de l'irruption primordiale de la jouissance.

Je vais dire un mot maintenant sur le texte de 1897 - non pas pour être complet puisque ces trois textes que j'énumère demanderaient une exégèse beaucoup plus détaillée. C'est là que Freud pense pouvoir saisir ce qui se trouve d'essentiel derrière le refoulement. C'est là qu'il donne une découverte qu'il établit comme lui étant propre, en dépit des références qu'on peut trouver. Cette découverte de ce qu'il y a d'essentiel derrière le refoulement, on peut, bien sûr, considérer que la suite l'a démentie. Ce n'est pas du tout grâce à Lacan, notre point de vue. Ce qu'il y a d'essentiel derrière le refoulement, dit Freud, c'est un *élément organique*. Nous, là, nous ne voyons pas simplement une référence biologique de Freud. Cet élément organique est ce à quoi Lacan continuera de se référer quand il parlera de *prélèvement corporel*.

Qu'est-ce que c'est que cet élément organique qui est l'essentiel de ce qui se trouve derrière le refoulement ? Freud est conduit - même si pour cela il s'appuie sur des considérations organiques de spécialistes du développement de l'espèce - à supposer l'abandon de zones sexuelles anciennes. Cette supposition est à cette date indispensable à Freud pour rendre seulement concevable le refoulement. Il faut supposer qu'il y a d'abord plus de zones sexuelles que de zones génitales. C'est déjà là l'amorce de ce que Freud appellera les zones érogènes et les stades. Les zones sexuelles anciennes abandonnées seront les zones anale et buccale. Freud y ajoute aussi le pharynx. Ces zones, dit-il, « *sont investies pour l'animal et sont au contraire atrophiées chez le sujet développé* ». Il lui faut donc mettre en fonction ce mot d'*atrophie* qui est encore pour nous ce que nous prenons dans la parenthèse de l'évacuation de la jouissance. Sous l'expression *d'abandon d'anciennes zones sexuelles*, ce que Freud présente, c'est cette évacuation progressive de la jouissance hors du corps. On saisit ça moins bien quand c'est formulé en termes de stades. À ce moment-là, en effet on ne voit qu'un développement finalisé. On croit y voir une progression, alors qu il s'agit seulement d'abandon de zones sexuelles.

Pourquoi donc y a-t-il dégoût ? Il y a dégoût lorsque revient le souvenir d'excitations appartenant aux zones sexuelles abandonnées. « *Ça produit*, dit Freud, *une décharge de déplaisir, c'est-à-dire une sensation interne analogue au dégoût ressenti dans le cas d'un objet* ». Un déplaisir quant à l'endroit d'un souvenir est tout à fait comme le dégoût à l'endroit d'un objet. Freud dit encore : « *Pour nous exprimer plus crûment, le souvenir dégage maintenant la même puanteur qu'un objet actuel. De même que nous détournons avec dégoût notre organe sensoriel tel le nez devant les objets puants, de même le préconscient et notre compréhension consciente se détournent du souvenir. C'est là ce qu'on nomme refoulement* ». Vous voyez que je ne force pas les choses en parlant d'une équivalence entre le dégoût et le refoulement chez Freud - équivalence qui met en fonction ce facteur organique derrière le refoulement.

Freud généralise sa théorie de la lacune dans le psychisme en disant qu'une quantité de libido provenant du souvenir des excitations anciennes ne parvient pas à être représentée dans le psychisme. Il y a là un défaut de significantisation. « *Libido et dég*oût, dit-il, *se trouvent ici associativement liés* ». Voilà la connexion essentielle qu'il maintient pendant les deux ans de cette élaboration scandée par les textes que je vous ai rappelés. C'est là aussi que viendra s'inscrire la

possibilité des processus intellectuels complexes, comme la moralité, la pudeur, etc. C'est au point que c'est le choix de la névrose de défense qui dépend du stade d'évolution où est possible le refoulement, c'est-à-dire « *où une source de joie intérieure se transforme en dégoût intérieur* ». Freud fait dépendre le choix de la névrose de la conversion de jouissance en dégoût. Selon alors le stade où se produit le refoulement, on peut étalonner les types de névrose. Cette expression de *choix de la névrose* que nous avons déjà ici, nous lui avons donné naguère toute sa valeur. Ce choix est lié au mode de séparation d'avec la jouissance. Chaque névrose serait qualifiée par le mode de séparation subjective d'avec la jouissance abandonnée.

Il y a, à cet égard, une précision intéressante de Freud sur la sexualité féminine. La femme est conduite à abandonner une zone essentielle qui subsiste chez l'homme, c'est-à-dire ce qui est chez elle la zone génitale mâle à savoir le clitoris. Nous avons là une formule très simple de la différence de la sexualité féminine. Quand Lacan a dit que les femmes n'étaient pas privées de la jouissance phallique, on a pris ça pour une énorme nouveauté. C'était pourtant déjà inscrit dans Freud qui reconnaissait une zone génitale mâle chez la femme. Celle-là, on sait où elle est. Il y a aussi la difficulté de localisation de la jouissance vaginale qui est laissée aux élucubrations, voire aux délires poétiques, de chacun et chacune.

Nous voyons donc que la logique de l'évacuation de la jouissance est constante chez Freud. Elle est même l'armature de la recherche de Freud sur le problème psychologique et le choix de la névrose. Lorsque Lacan formule qu'il n'y a que l'acte acte sexuel, il ne fait que donner à cette élaboration freudienne sa frappe et sa formule : « *Il n'y a d'acte sexuel dont la pensée ait lieu de se défendre* ». Nous pouvons dire que tous ces textes de Freud ne disent pas autre chose. La pensée n'a lieu de se défendre que de la sexualité. L'accent mis sur la puberté et l'après-coup est là pour nous faire bien saisir qu'il s'agit de la pensée et de la défense dans la pensée. La thèse de Lacan d'une défense constitutive de la pensée contre la jouissance est fondée aux premiers temps de l'expérience freudienne.

Ce « il n'y a que l'acte sexuel » est certes chez Lacan corrigé d'un il n'y a pas d'acte sexuel : Il n'y a pas d'acte sexuel qui fasse le poids à affirmer dans le sujet la certitude de ce qu'il soit d'un sexe. C'est bien parce que l'acte sexuel ne délivre pas une certitude d'identité sexuelle, que Lacan en abandonnera la formule pour mettre en fonction le *rapport* sexuel. L'acte, en effet, vaut la certitude. On peut, là, prendre tous les textes de Lacan : acte vaut certitude. Le sophisme, des trois prisonniers, par quoi Lacan illustre son *Temps logique*, n'a pas d'autre finalité que de démontrer que la certitude de son identité de prisonnier - avoir un rond noir ou un rond-blanc, ou bien être d'un sexe ou de l'autre - n'est engendrée chez le sujet que dans l'acte même où il s'affirme tel. Tout *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée* n'est fait que pour marquer la connexion de l'acte et de la certitude. Si Lacan viendra à parler du rapport sexuel pour dire qu'il n'y en a pas, c'est dans la mesure même où le sexuel ne mérite pas le nom d'acte, c'est dans la mesure où le sexuel ne fonde pas l'identité sexuelle. Rien ne le marque mieux que les considérations de Freud qui mettent justement en jeu les zones sexuelles abandonnées, c'est-à-dire prégénitales. Le seul point où s'introduit la différence sexuelle à cet égard, c'est celui de la zone sexuelle supplémentaire qui serait abandonnée chez la femme. La mise en fonction d'une formule même de cette différence, c'est celle que l'on trouvera dans les formules de la sexuation, qui donnent une identité logique aux mâles et aux femelles, mais qui est tout à fait disjointe de l'acte.

En fait, qu'est-ce qui résume cette recherche freudienne sur ce qu'il y a derrière le refoulement ? C'est que petit *a* est cause de la refente du sujet. Il y a un affect de la refente du sujet, un affect tout à fait originaire. On peut dire que cet affect est le dégoût. Le dégoût freudien, le dégoût tel qu'il est situé par Freud, mérite d'être élevé à une dignité comparable à l'angoisse. J'ai commencé par là au début de ce cours. J'ai rapidement proposé d'élever le respect kantien à la dignité de l'angoisse. Je pense que le dégoût freudien mérité aussi d'être élevé à cette dignité. De même qu'il y a la triade *inhibition, symptôme, angoisse*, de même la triade *dégoût, respect, angoisse* mérite d'être construite et d'être commentée.

Ce n'est pas ce que je vais faire ici, puisque j'attire maintenant l'attention sur une connexion qui formellement est pour nous immédiatement évidente à partir des considérations que nous faisons, à savoir la connexion entre le dégoût sexuel est le fantasme.

Le fantasme est appelé par l'évacuation de la jouissance. Cette jouissance est ce nœud insaisissable de plaisir et de déplaisir qui a pour corrélat une lacune dans le psychisme. Chez Freud, l'idée de la sexualité génitale comme processus finalisé a dissimulé la problématique de l'effacement de la jouissance. Cette problématique est celle que Lacan a mise au premier plan dans ce que comportent de redistribution les rapports de la libido et du corps. En fait c'est de cela dont Freud parle. Avec les stades, on ne voit qu'un progrès, mais ce dont il s'agit en réalité, c'est que la libido n'est pas fixée une fois pour toutes dans le corps. Sa distribution y est variable. Il y a des zones du corps qui en sont abandonnées.

La fonction du corps demande d'abord - et c'est ce que fait Lacan - à être distinguée de celle de la chair. Le corps se distingue de la chair en tant que le corps freudien est avant tout un corps en tant qu'il se vide de jouissance. Lacan en rend compte par l'empreinte du signifiant sur la chair, si on appelle la chair le corps plus sa jouissance. Que la chair soit le corps plus sa jouissance, on ne peut le dire qu'après coup. On ne peut le dire qu'une fois que l'évacuation de la jouissance a

laissé le corps déjà mort du signifiant. C'est exactement ce que Lacan dit dans une phrase que j'ai déjà commentée et qui est - j'espère vous l'avoir montré – parfaitement freudienne : « *Ainsi ne va pas toute chair. Des seules qu'empreint le signe à les négativer, moment de ce que corps s'en sépare, les nuées au supérieur de leur jouissance, lourdes de foudre à redistribuer corps et chair* ». Ça, C'est freudien. On ne s'en rend peut-être pas compte tout de suite mais c'est parfaitement freudien. Ça ne parle même que de ça. Ce que Lacan y ajoute, c'est que c'est le lieu de l'Autre qui sépare le sujet de sa jouissance. C'est même là que s'introduit logiquement l'équivalence du lieu de l'Autre et du corps, du corps vidé.

C'est aussi bien par là que Lacan peut introduire la référence à la jouissance en tant qu'elle ouvre l'ontique. L'ontique, ce n'est pas l'ontologie. L'ontologie, ça concerne l'être. L'ontique, ça concerne l'étant et, à l'occasion, la substance. Les questions d'ontologie dans la psychanalyse, quand Lacan les emploie, ont toujours affaire avec le sujet et précisément avec son manque. Les questions d'ontique, elles, ont toujours affaire avec l'objet *a*. Nous allons donc en venir maintenant à cet ontique de la jouissance et à ce qui a conduit Lacan à l'aborder logiquement.

Ce qui est premier à cet égard, c'est l'effacement de la jouissance, la négativation de la chair. C'est ce qui prend foncièrement la forme de la plainte. C'est ainsi qu'il faut écouter les plaintes. Les plaintes ont bien sûr, des tas de raisons, mais la plainte, si on l'entend comme il faut, se réfère à cette négativation première, en-deçà de laquelle on a à situer comme un inconnu la jouissance que ce serait - un certain *Un* de jouissance qu'on n'atteint précisément pas, et dont on n'a aucune preuve qu'il soit unitaire. C'est bien cette négativation de la jouissance qui fait que nous avons à en distinguer sévèrement ce qui en reste et qui ne sera jamais qu'un surplus. Ça a conduit Lacan, pour dénommer la jouissance ultérieure, celle qui reste, à utiliser le terme de *plus-de-jouir*. La jouissance ultérieure, c'est le plus-de-jouir. La jouissance citérieure ou antérieure, elle, reste problématique dans son écriture.

Quelle est la cause de cet effacement ? La réponse lacanienne globale, c'est que la cause est le langage, le signifiant. Mais il y a aussi une réponse particulière, définie. Cette réponse définie et particulière, c'est le discours. C'est même là que Lacan a introduit le discours du maître. Le discours, c'est un lien social, c'est-à-dire que ça rend compte aussi bien de ce qui, dans le texte de Freud, fait référence à moralité et pudeur. C'est par ce discours du maître que Lacan introduit la jouissance ultérieure comme plus-de-jouir.

Vous savez que ce terme de plus-de-jouir, il le décalque du terme de plus-value de Marx, et donc de cette notion marxiste des échanges qui se produisent sur le marché. Ce marché, on en fait d'ailleurs notre nouvel idéal de consensus national. Comme héros, on nous propose les astucieux du marché. On ne s'arrête même pas à l'entrepreneur, on va jusqu'au financier, dont on dresse d'un commun accord le statut. Dans la notion même de marché, les échanges, toujours équitables, laissent pourtant un en-plus de valeur que tel ou tel peut s'approprier. C'est déjà pour le dire d'une façon plus ramassée, l'équivalent de ce nombre fantomatique qui hante l'ensemble des nombres naturels sans qu'on sache comment le chiffrer.

Cette référence à l'ensemble des nombres naturels n'est pas du tout mal appropriée à la référence au marché. Ce dont il s'agit c'est bien en effet de chiffrage, c'est bien de comptabilité, c'est bien de ce quiproquo entre le signifiant et la jouissance qui consacre le renoncement à la jouissance. Quel est notre repère quand on s'occupe de la naissance du capitalisme ? Le repère le plus sûr, c'est de regarder à partir de quand on a mis au point des techniques modernes de comptabilité. Les grands inventeurs de comptabilité, on va les trouver à Florence. De la même façon, on s'occupe de savoir quelle était la conception du monde, ou la forme de religion, qui poussait le plus au renoncement à la jouissance. On a en général situé ça du côté du protestantisme. C'est bien lorsqu'on a un profond indice d'un renoncement à la jouissance, d'une contention générale dans le renoncement à la jouissance - non pas d'un abandon des zones sexuelles anciennes - qu'on essaye de situer les conditions de l'émergence du marché.

Ce sont là les références de Lacan s'agissant de l'évacuation de la jouissance. Ce n'est pas à proprement parler l'histoire de la naissance du capitalisme qui l'intéresse, encore qu'il n'y soit pas indifférent dans les années d'après 68. La leçon qu'il donne est de déplacer dans les références historiques concernant l'émergence du capitalisme, les considérations que Freud fait sur les zones sexuelles anciennes d'où la jouissance se retire. Ce qui est important pour nous, c'est d'y voir à l'œuvre exactement la même logique formelle. L'effacement de la jouissance relève de cette comptabilité incarnée dans l'histoire. Lacan formule cela d'une façon qui peut paraître surprenante: « *L'inconscient, c'est-à-dire la comptabilité* ». Vous savez que c'est ainsi qu'il définit le déplacement freudien, à savoir « *faire passer la jouissance à l'inconscient, c'est-à-dire à la comptabilité* ».

On peut dire que toute la question est là. De quelle façon la jouissance passe-t-elle à la comptabilité ? Comment cet Autre, que nous pouvons nous représenter par l'ensemble des nombres naturels, peut-il faire sa place à la jouissance ? Le plus-de-jouir est-il ou non inscriptible ? Ces questions nous les abrégeons en parlant de l'inclusion de *a* dans A.

La première réponse, nous la connaissons. Pour que l'Autre puisse faire sa place à la jouissance, il faut qu'il soit inconsistant. Faire sa place ne veut pas dire résorber. À cet ègard, la limite inscrite par Freud, bien après ses textes de 1895-97, c'est qu'il a un refoulement originaire. C'est au fond ce que Freud a trouvé d'essentiel derrière le refoulement. Ce qu'il a trouvé d'essentiel,

c'est qu'il y a un refoulement qui ne pourra jamais être surmonté. Ça veut dire qu il y a un noyau de savoir qui ne pourra jamais venir à être su. Par là-même, la formule « *faire passer la jouissance à l'inconscient, c'est-à-dire à la comptabilité* » n'implique pas. que la jouissance soit comptable.

Au contraire. Et c'est bien pourquoi l'élaboration de Lacan concernant le plus-de-jouir pour rendre pensable l'articulation de A et de petit *a*, nécessite le concept de discours. Le concept de discours rend compte, même si tout n'est pas signifiant, même si tout n'est pas comptable, même si tout n'est pas naturel, que pourtant tout est structure. C'est avec ce concept de discours que Lacan entreprend de montrer en quoi tout est structure, car si la jouissance primordiale n'est pas inscrite, le plus-de-jouir, lui, l'est. C'est cela le tour de force de la structure de discours.

J'ai déjà ici mis l'accent sur l'ambition que comporte le concept de discours. Ce concept de discours, où se trouve inscrit comme une fonction le plus-de-jouir, traduit une logicisation intégrale de l'objet *a*. Cela se traduit pour nous par la question : en quoi le facteur organique, le prélèvement corporel le facteur ontique, est-il une consistance logique ? Ça tient d'abord à l'artifice qui est le propre de l'expérience analytique. Cet élément d'artifice de l'expérience, on ne peut pas l'oublier. Par certains côtés, on peut toujours dire que I'expérience analytique, c'est monsieur Untel qui fait du bluff. Seulement, cet artifice, il repose précisément sur la structure logique, et, comme le dit Lacan, on a toujours raison de lui faire confiance. On a toujours raison de faire confiance à la structure logique. Encore s'agit-il de savoir laquelle. C'est dans cette logique, qui est une logique de l'inconsistance, que nous allons nous engager décidément.

Pour l'introduire au plus simple, partons de l'Autre, de l'Autre comme champ du savoir, comme ensemble des signifiants, de l'Autre de la comptabilité, de l'Autre où nous mettons ce qui se dit, tout ce qui se dit, et que Lacan a appelé le *discours universel*. Partons de cet Autre et examinons de quelle façon il pourrait faire sa place au facteur organique, au prélèvement corporel, pour le réduire à une consistance logique.

Cet Autre, prenons-le comme un ensemble de tous les signifiants. Est-ce que là nous ne voyons pas déjà une difficulté, une difficulté qui est à vrai dire tout à fait élémentaire ? Sil y a tous les signifiants, il ne faut pas oublier le signifiant qui désigne l'ensemble de tous les signifiants.

N'oublions pas ce signifiant, et donc, ce signifiant, mettons-le aussi dedans. Il n'y a pas de problème. C'est un ensemble qui se contient lui-même. C'est un type d'ensemble qui ne fait pas de difficulté. C'est même ce qui pourrait nous représenter de façon amusante le savoir absolu : l'Autre s'incluant possiblement lui-même.

Que se passe-t-il si on réduit la formule à son essentiel ? On obtient une relation du signifiant et de l'Autre. Je ne prends pas toute la ribambelle des signifiants, j'en prends un seul. Je suis alors obligé de poser que A est la relation du signifiant à l'Autre. L'Autre s'inclut lui-même. Vous êtes d'accord? Il ne faudrait pas, en effet, qu'il y ait de difficulté ici. Comment peut-on déplier A ? Déplier A, ça suppose de réécrire A et puis au moins un autre signifiant. C'est une réécriture, rien de plus. C'est le schéma que Lacan introduit à sa façon dans son Séminaire *D'un autre à l'Autre*, quand il dit : « *Posons comme signifiant de la relation, le même signifiant qui intervient dans la relation* ». C'est bien ce que nous faisons ici. Dans la relation de S et de A, nous reposons, pour désigner cette relation, un signifiant qui intervient dans cette relation, c'est-à-dire A lui-même. On pose comme signifiant de la relation, un signifiant qui intervient dans la relation elle-même. On peut développer ainsi à l'infini. Chaque fois que l'on retrouve A, on peut le développer comme S-A, et ainsi de suite.

Dans un premier temps, Lacan se contente de cette définition de l'Autre : l'Autre comme le signifiant d'un ensemble constitué à partir de la relation de S à A, du signifiant à l'Autre. Le seul résultat de ce fonctionnement, de cette réécriture élémentaire, c'est que l'Autre apparaît comme insaisissable, puisqu'il ne donne place qu'à une répétition indéfinie où on ne peut jamais arrêter le recul de A. On a là une représentation élémentaire du refoulement originaire que Lacan donne comme un noyau de savoir toujours hors de portée du sujet.

À partir de cette figuration tout à fait élémentaire, nous avons déjà la notion d'une forme de l'extimité. En effet, la limite la plus extérieure de ce fonctionnement, c'est encore A. Vous avez A à la fois au cœur de l'ensemble et à l'extérieur comme désignant cet ensemble de signifiants. Par là, l'enveloppe la plus interne retrouve ce qui est au dehors. Nous avons là, de la façon la plus simple, la structure du plan projectif. Ça veut dire que l'intériorité qui est là en question n'est jamais qu'apparente. Le cœur même n'est que ce qui est le plus extérieur. C'est là le point de départ de la logique de l'inconsistance.

Nous ne sommes partis pour l'instant que d'un ensemble qui se contient lui-même, c'est-à-dire d'un ensemble normal, d'un ensemble qui n'est nullement paradoxal. Il introduit pourtant déjà ceci qu'en son cœur il ne contient rien de plus que son propre signifiant. Nous pouvons abréger cela ainsi : S(A).

Eh bien, la fois prochaine, je reprendrai ce point pour en modifier la construction - modification nécessaire pour que cet Autre puisse inclure quelque chose – quoi ? - de la jouissance.

XVII – *16 avril 1986*

J'ai été distrait par mon épopée en Angleterre. Je ne l'ai pas faite seul mais en équipe. Les Anglais ont voulu avoir sur place ce que vous avez ici toutes les semaines, c'est-à-dire la Section clinique. Un certain nombre d'enseignants de la Section clinique se sont donc déportés là-bas. C'était assez réjouissant pour les Anglais d'entendre ces Français s'échiner à transmettre leurs élucubrations, à transmettre Lacan dans un contexte où certains, parfois, le connaissent tout juste.

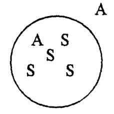
J'ai donc, cette semaine, davantage pensé à cet auditoire anglais qu'à l'auditoire français. Ça m'a même fait apercevoir que c'était un auditoire français. D'une certaine façon, en effet, c'est plus facile avec les Anglais, puisque, au fond, ils ne savent rien. Ce qu'il faut voir avant tout, c'est ce qui les empêche d'aborder Lacan. C'est à ce phénomène qu'il faut avant tout s'attaquer. C'est donc plutôt à eux que j'ai pensé, mais ça ne va pas m'empêcher de poursuivre pour vous, même si j'en viens ici a ré-évoquer ce colloque. Après tout, c'est une façon de réintroduire le problème que nous avons avec le grand A, avec le champ du savoir, puisque cette culture anglaise, pourtant si proche métriquement, est tout de même exotique. Métriquement c'est proche, mais, selon la topologie du savoir, se manifeste déjà une multiplicité dont il n'est pas dit qu'elle soit le moins du monde réductible ou unifiable. C'est ce qui limite déjà d'emblée les élans missionnaires.

C'est donc sur grand A comme champ du savoir que j'ai, la fois dernière, réintroduit un petit schéma de Lacan, un petit schéma qui part de l'évidence, même si elle peut être controuvée, de ce champ comme un contenant. Il y a un sac ou des armoires, des armoires de savoir. Vous savez que nous n'en utilisons qu'une toute petite partie en ressassant quelques auteurs qui sont prélevés sur des archives. Ces armoires de savoir que nous ouvrons sont parfois poussiéreuses et nous ne pouvons plus en tirer les signifiants qui y sont contenus. Nous ne devons pas oublier que certains de ces savoirs ont été en leur temps mis en fonction dans les discours. Animés par un désir, ces savoirs ont eu des conséquences sur les vivants, des conséquences sur leur façon de se tenir dans le monde. Tout cela, même si nous ne le connaissons plus, s'avère être néanmoins du savoir. La psychanalyse est un de ces savoirs qui pour notre temps a ses conséquences.

Cette façon de voir nous oblige à distinguer le savoir et la connaissance. Le concept de savoir n'implique nullement la connaissance.

C'est d'ailleurs une distinction qui manque cruellement à l'anglais, puisque le seul vocable de *knowledge* a ces deux valeurs. Il y a aussi, quand c'est possible, le vocable de *learning* mais ce mot lui-même est tout à fait limite. Il faudrait même parler de *scholarship*, avec ce que ça comporte d'érudition. Il faut ruser avec cette difficulté-là. Cette distinction épistémologique du savoir et de la connaissance est nécessitée par l'abord le plus élémentaire de l'inconscient. Il ne s'agit pas d'une épistémologie gratuite. La distinction propre de l'inconscient exige un savoir sans connaissance. À cet égard, il n'y a rien qui se prête mieux à comparaison, s'agissant du discours qu'est l'inconscient, que les armoires poussiéreuses du savoir, pleines à ras bord de signifiants dont nous ne savons pas ce qu'ils veulent dire.

Ce champ du savoir, si multiple, si pluriel, si désaccordé, il y a quelque paradoxe apparent à vouloir l'abréger par un symbole et lui donner une loi, ou, plus précisément, une structure topologique. C'est ce que comporte ce schéma, bien entendu partiel, que j'ai introduit la dernière fois :



Son principe d'engendrement, aussi élémentaire qu'il soit, repose sur ce qu'on peut appeler une réécriture. Si nous écrivons le mot *alphabet* et si nous demandons ce qu'il a dans le ventre, ce qu'il comporte, nous pouvons écrire sous une forme développée les lettres que ce mot abrège. De la même manière, le chiffre 4 se prête à être développé en 1+1+1+1. Je considère qu'après ces deux exemples, la réécriture d'un symbole est à la portée de tout le monde.

Ce que Lacan propose, c'est de réintroduire une réécriture pour le symbole A. Cette réécriture consiste à écrire S(A). Ce que l'on voit, c'est que le symbole à réécrire figure dans la réécriture même. Grand A se réécrit au moyen d'une formule qui comporte A lui-même. A, il est très différent de l'écrire S(A) et de l'écrire simplement A ou sur le modèle du 4 avec une suite de S :

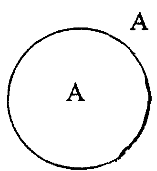
A ---- > S, S', S', S'''

Dès lors que A figure dans la formule répétée, ça ne s'arrête pas. Ça va à l'infini. C'est une formule qui n'est pas terminale. Elle est encore susceptible d'une réécriture, puisque nous avons une formule de réécriture pour A. Nous n'avons pas de formule de réécriture pour S mais nous en avons une pour A. Nous avons ainsi :

A ---- > S(A) ---> S(S(A)) ---- > S(S(S(A)))

Ça met évidemment en question l'idée même de compréhension, puisque ça fait apparaître tout de suite une certaine difficulté à comprendre A - une difficulté à pouvoir expliciter, articuler ce qu'il a d'Autre dans A. À partir de la formule, nous avons une succession de S, et même une succession de S tout à fait numérotés. Rien qu'en comptant le nombre de parenthèses qui figurent à droite, nous pouvons savoir le nombre cardinal des S qui précèdent. Nous avons une ordination de ces S, une succession ordinale. Cette formule est bien faite pour nous donner l'ensemble des nombres naturels mais avec un élément de plus, le A, dont on peut dire très simplement qu'il est inépuisable, puisque ne cesse de s'appliquer à son propos la règle de la réécriture. Ça implique que le savoir est troué, que le champ du savoir est troué. La première façon de saisir ce trou, c'est que l'on ne peut pas savoir ce qu'il contient, sinon son propre signifiant. C'est une formule de Lacan qui traduit la faille du savoir.

Ce n'est pas la seule façon de commenter cette formule. Cette formule repose, en effet, sur la double position de l'Autre. Il se trouve que A est à la fois le nom de l'ensemble et le nom d'un élément de cet ensemble, et, tel que nous le présentons ici, le nom du seul élément de cet ensemble :



Voilà un ensemble qui se contient lui-même et qui vous rend tout de suite sensible l'équivoque sur quoi ça repose, à savoir l'ambiguïté de la signification et de la référence de ce terme A.

Il est clair qu'on peut remédier à ça. On peut y remédier en posant une règle, une règle qu'on poserait parce qu'on ne veut pas que le savoir soit troué. On poserait la règle comme quoi le nom d'un ensemble ne peut pas être le nom d'un élément de cet ensemble. On peut par exemple, poser que tout ce qui est nom d'un ensemble comportant des éléments *n* doit être lui-même d'un ordre supérieur, c'est-à-dire *n + 1*. En ce cas, on peut distinguer entre les deux A et ne pas les confondre. *n + 1* se réécrit $S(A_n)$, et à ce moment-là, nous n'avons pas de réécriture pour A_n. Donc, nous nous arrêtons là, nous n'avons pas engendré le même effet de coup que tout à l'heure. Le logicien Quine appelle ça la stratification :

$$A \; (A) \qquad A_{n+1} \; (A_n)$$

$$A_{n+1} \text{ -----> } (S(A_n))$$

Il est certain que l'effet de trou dans le savoir tient à ce que, au départ nous utilisons des symboles dé-stratifiés. De quoi est-ce que ça peut se fonder, cette dé-stratification ? ça se fonde très simplement si on admet qu'il n'y a pas de métalangage. Vous savez que c'est la formule de Lacan.

Indexer les deux A d'indices différents, ça consiste à établir un métalangage au niveau des symboles. $A_n + 1$ est un métalangage pour parler des éléments de A_n. C'est ce *il n'y a pas de métalangage* au niveau de la parole que nous mettons en œuvre pour faire voir, comme sa conséquence, le surgissement de ce trou dans le savoir. C'est au fond un effort pour écrire la parole. J'ai parlé de, réécriture, eh bien, c'est une réécriture qui vise à capter les paradoxes de la parole et à faire saisir qu'un trou en surgit inévitablement.

Cette articulation, qui est essentielle à l'extimité, il faudrait déployer ce qu'elle comporte. Il faudrait d'abord voir comment le trou du savoir est compatible avec la structure même du signifiant, comment celle-ci l'exige.

Je vous ai déjà familiarisé avec la structure diacritique du signifiant, qui veut que tout signifiant soit relatif à un autre signifiant. C'est la définition minimale de Saussure. Vous savez que cette définition dite diacritique du signifiant, qui fait dépendre la possibilité d'un signifiant de son rapport avec un autre, semble faite pour suturer tout trou du savoir.

Si nous posons un signifiant S_1 comme relatif à un signifiant S_2, il ne faut pas s'imaginer que nous sommes là dans une perspective à l'infini. Rien, en effet ne nous interdit, dans cette définition, de poser que S_2 est aussi bien relatif à S_1. Il a toujours semblé aux structuralistes que leur définition du signifiant impliquait le tout, un cercle entre les éléments, un système en tant qu'il fait un et qu'il établit symétrie, réciprocité, voire équivalence logique, entre les signifiants. Le terme de structure impose la notion de tout. Il implique aussi bien le savoir, le savoir en tant qu'articulation signifiante, comme non troué : il n'y a aucune faille dans le savoir.

J'ai déjà indiqué ce qui mettait Lacan à part de tous ceux qu'on a appelés structuralistes. Du structuralisme, Lacan, lui, en tire une tout autre conséquence, sans pour autant nier la validité du système. En effet dans les *Écrits*, page 806 et 819, il insiste sur la complétude de la matrice

signifiante. La complétude garde toute sa valeur: « *La batterie des signifiants en tant qu'elle est, est par la-même complète* ». C'est accepter, au niveau de la batterie de départ la finitude, la complétude de l'Autre. La batterie des signifiants est foncièrement finie. Il y a une exhaustivité donnée au départ à la batterie signifiante.

Ce qui nous amène au trou dans le savoir, c'est la représentation du sujet. C'est d'introduire une considération du sujet qui décomplète la batterie de départ des signifiants. C'est ce qu'accomplit la définition du signifiant par Lacan, à savoir que le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant :

$$\frac{S_1 \text{ ---- } > S_2}{\$}$$

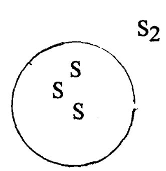
Cet axiome en tant que tel accomplit une décomplétation de l'Autre. De ce seul fait, le champ du savoir devient le lieu de la vérité. Le champ du savoir n'est plus seulement champ d'écriture où tous les métalangages sont possibles. Le champ du savoir prend alors fonction de lieu de la vérité. Dans cet axiome du signifiant qui représente le sujet pour un autre signifiant, le terme à définir figure dans la définition elle-même comme dans le schéma de tout à l'heure quand il n'était pas encore stratifié.

Le signifiant, qu'est-ce que c'est ? Le signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant.

Nous avons là une définition biaisée, puisqu'elle définit le signifiant par le signifiant lui-même. Ça consiste à mettre le terme de signifiant à la fois du côté de ce qui est à définir et du côté de ce par quoi on définit. Mais est-ce que l'axiome de Lacan ne fait que reproduire cette relativité mutuelle du signifiant ? Eh bien non.

Cette définition implique que S_1 représente le sujet pour S_2 mais elle n'implique pas que S_2 représente le sujet pour S_1. Si on voulait être complet dans cet axiome, il faudrait mentionner que S_2 ne représente pas le sujet. C'est cette clause qui fait qu'il n'y a pas de cercle, qu'il n'y a pas symétrie de l'un et l'autre signifiant, mais qu'il il y a, au contraire, une dissymétrie foncière. Le cercle nous est interdit et nous sommes livrés à la métonymie des signifiants. Si S_2 représente le sujet, ça serait pour S_3.

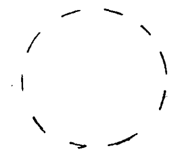
Ce trou dans le savoir nous vient donc de la façon dont nous définissons le signifiant même en tant qu'il est pris dans la chaîne signifiante. La conséquence de ce que S_2 ne représente pas le sujet pour S_1, c'est d'absolutiser la fonction du dernier signifiant celui par rapport auquel tous les autres signifiants représentent le sujet :



Ce signifiant absolu, Lacan le note S_2. On se trouve par là introduit à un certain nombre de solutions. Lacan les a faites valoir successivement selon les besoins de ce qu'il avait à illustrer. Si nous avons ici des signifiants qui représentent le sujet, il y a la position extérieure de ce S_2 - position extérieure comme totalisée si on veut faire un tout. La définition du signifiant par Lacan implique ou bien qu'il y en ait un en plus, ou bien qu'il y en ait un en moins. Cet un en moins surgit du seul fait que S_2 ne figure pas dans le tout. Il faudrait l'y compter et pourtant il y manque. Dans cette logique, nous avons donc à la fois la fonction de supplément et la fonction de manque. Mais que ce soit du côté de l'un en plus ou du côté de l'un en moins, on peut dire toujours que ce n'est pas ça. Le compte n'y est pas, que ce soit par excès ou par défaut.

S'agissant de cette totalisation, il y a une troisième solution. La troisième solution, c'est celle de faire équivaloir le S_2 au cercle lui-même. C'est, dans *Subversion du sujet*, un trait qui se trace de ce cercle sans pouvoir être compté dans l'ensemble. Nous avons l'un en plus, l'un en moins, et le trait du cercle. Puis il y a aussi une quatrième solution. Elle consisterait à réécrire S_2 à l'intérieur tout en le gardant à l'extérieur. On peut appeler ça le double où la division, selon la façon dont on veut commenter cette double position intérieure et extérieure du signifiant.

Il y a enfin une dernière solution. C'est celle de renoncer à totaliser, c'est-à-dire poser que les signifiants comme tels sont impossibles à totaliser. Nous avons alors un cercle brisé :



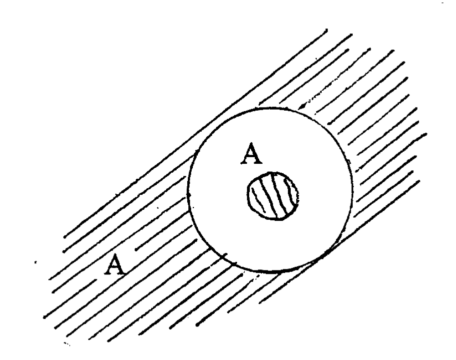
Je vous ai déjà dit que c'est de cette logique que Lacan a tiré ses formules de la sexuation. Il a tiré les formules de la sexuation mâle des paradoxes de la totalisation, et ceci sous la forme la plus simple : si d'un côté, on a *tous*, il y a nécessairement dans ce *tous* un en moins et donc un en plus. C'est ce que Lacan a unilatéralisé du côté de la sexuation mâle. Les formules de la sexuation féminine, elles, sont construites à partir de la non totalisation. Là, on ne peut pas dire *tous*, et du seul fait qu'on on ne puisse pas le dire, on ne voit pas surgir l'un en plus et l'un en moins. C'est ce qui fait que les solutions ne sont pas uniques. Nous n'avons pas là une logique a une seule conséquence.

Pourquoi tout ceci touche-t-il à l'extimité ? Rappelons que cette extimité n'a lieu qu'à la condition que le champ du savoir soit saisi comme lieu de la vérité. C'est la validité propre de la parole. Le savoir qui est dès lors en jeu est un savoir qui ne se sait pas lui-même. C'est aussi bien ainsi que Lacan a situé son propre enseignement quand il formule que « *tout discours qui se pose comme fondé essentiellement sur le rapport à un autre signifiant est impossible à totaliser* ». L'enseignement de Lacan, il faut le remarquer, est d'une structure essentiellement métonymique. Ce n'est pas un hasard si cet enseignement a pris la forme du séminaire hebdomadaire où chaque séance renvoie indéfiniment à la suivante.

Alors, l'extimité? L'extimité, elle est déjà évidente si on considère cette mise en place déstratifiée. De part et d'autre de cette ligne verticale qui distingue l'extérieur et l'intérieur, nous avons A :

Ext	Int
A	A

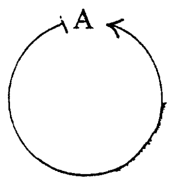
Vous savez que la droite infinie sur le plan est topologiquement équivalente au cercle. Cette double place de A, comme nom de l'ensemble et comme nom de l'élément de l'ensemble, se traduit topologiquement sur le fait qu'il y a à l'extérieur le même terme qu'à l'intérieur. On retrouve le cercle, avec le A à l'extérieur qui se retrouve à l'intérieur :



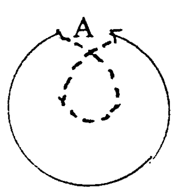
Le paradoxe de cette double position est strictement équivalent à l'extimité. L'extérieur s'identifie à l'intérieur. Il faut s'en souvenir puisqu'on glisse toujours à s'imaginer que l'inconscient c'est du profond. C'est même par ce biais que j'ai pris les Anglais. Je les ai pris par les valeurs culturelles qu'ils avaient manifestées tout au long de ce Colloque où nous nous sommes évertués à communiquer avec eux. J'ai essayé de leur faire apercevoir qu'ils ne nous entendaient qu'à partir de leurs préjugés. Qu'est-ce que c'est qu'un préjugé ? C'est ce que l'on pense mais c'est plutôt ce qu'on exprime, ce qu'on exprime sans y penser. Par là, le préjugé conflue à l'inconscient.

Le A entouré, le A compris dans notre schématisme, nous sommes obligé de dire qu'il fuit devant le signifiant. Bien que nous l'entourions, il ne peut pas être englobé. *Englobé*, c'est un terme que Lacan a employé. Il y a là un trou. Ce A crapahute indéfiniment en avant de la chaîne signifiante. Ça implique beaucoup de choses. Ça implique d'abord que nous allons renoncer a écrire A. Désormais, nous écrirons A barré.

Qu'est-ce que c'est que cette structure où, parti de A, on ne retrouve que A ? On pourrait se contenter de dire que c'est un cercle. A est là, et on le retrouve au bout du chemin :



Cette figuration n'est pas suffisante pour rendre compte de notre structure. En effet, dans notre structure, le premier A est intérieur et le second est extérieur. Il y a inversion. Il y a un circuit supplémentaire, celui que Lacan a appelé le *huit inversé* et qui répond à cette structure :



Cette structure n'est rien d'autre que l'objet *a*. C'est le trou. Il s'agit évidemment de savoir si l'objet *a* est ce circuit même ou est ce qui tombe de la coupure faite à partir de ce cercle. Conservons cela pour l'instant : cette structure n'est rien d'autre que l'objet *a*, l'objet *a* comme extime. À cet égard, nous ne saisissons pas du tout l'objet *a* à partir de l'objet partiel. Nous nommons objet *a* un de ces deux Nous nommons objet *a* le grand A intérieur.

Dans *D'un autre à l'Autre*, on trouve une sorte de deuxième version de ce schéma de départ que je vous ai mis au tableau - schéma que je ne vous ai pas introduit comme une contradiction de Lacan, puisque j'essaye de vous montrer par quelle voie il en sort. Ce schéma est repris par Lacan sous une forme qui est la suivante :

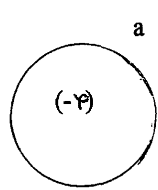
A A A

S (S ((a)))

Les parenthèses, Lacan les indexe A, et c'est au cœur de ce processus qu'il écrit petit *a*. Ce qui est là baptisé objet *a*, c'est à proprement parler le point extime du champ de l'Autre. L'objet *a* est alors une structure logique et topologique.

C'est par là-même que Lacan peut poser la question : « *Qu'est-ce qui fait que l'objet* a *peut fonctionner comme équivalent de la jouissance ?* » Sa réponse est univoque. Ce qui fait que l'objet *a* peut fonctionner comme équivalent de la jouissance, c'est que c'est une structure topologique. Il est clair que cette structure topologique est ici tout à fait équivalente à une structure logique. En quoi ? C'est dans la mesure même où la jouissance ne vaut dans l'analyse que d'être évacuée de l'Autre, que nous pouvons la faire équivaloir à l'objet *a* en tant que trou du champ de l'Autre.

Vous savez que Lacan en viendra à des formulations plus serrées quand il distinguera la jouissance du plus-de-jouir. Pourquoi distinguera-t-il la jouissance comme évacuée, comme trou, et la jouissance du plus-de-jouir? C'est parce que petit *a* est à la fois, pour le dire d'une façon imagée, le trou et le bouchon. Petit *a* désigne à la fois l'absence de ce qu'il n'y a pas en ce centre, et le bouchon qui comble cette absence. C'est ce qui fait que petit *a* a deux faces. Il a une face de positivité. C'est celle que j'ai appelé sommairement le bouchon. Il a aussi une autre face où il est strictement équivalent à une absence, à un moins. Cela se retrouve dans l'écriture indiquant que l'objet *a* inclut la castration. Nous posons l'objet *a* en tant qu'il inclut ($-\varphi$) :



L'expérience analytique nous montre la valeur phallique d'un certain nombre de parties du corps. Si j'avais le temps, je vous lirais les passages d'Abraham où il montre, d'une façon tout à fait précise et inaugurale dans l'expérience, la fonction qu'il appelle *égale pénis*. Il montre que cet = *pénis* peut dans sa course prendre les seins, les doigts de pieds, les cheveux, etc. Il y a ainsi une équivalence générale.

C'est ce que nous retrouvons ici, lorsque nous disons que petit *a* est à la fois le trou et le bouchon. On peut considérer petit *a* comme consistant à partir de sa face externe, mais on le

considère comme manque à partir de sa face interne. Les analystes et les lecteurs de Lacan, s'ils ne saisissent pas la structure dans ses différents versants, peuvent se chamailler indéfiniment pour savoir si petit *a* c'est du plein ou du vide. Petit *a*, c'est donc d'abord le trou et le bouchon. C'est ce qui conduira Lacan à distinguer la jouissance évacuée du plus-de-jouir

C'est de là que nous pouvons saisir encore que l'Autre n'existe pas. Que l'Autre n'existe pas, ça ne veut pas dire qu'il n'a pas de consistance en tant que tel. En tant que tel, il fuit toujours, il se défait dans le même mouvement où il s'expose.

À cet égard, ça indique aussi bien la place de l'interprétation et ce qui devrait distinguer le signifiant de l'interprétation du signifiant de la chaîne signifiante ou le sujet analysant est véhiculé. La notion du signifiant de l'interprétation, c'est la notion du signifiant qui vise petit *a*. Le signifiant de l'interprétation est à cet égard distinct des signifiants qui ratent l'objet *a*. La question se pose alors de ce que doit être ce signifiant de l'interprétation pour se distinguer des signifiants de l'Autre.

Le signifiant de l'interprétation doit répondre à la structure de S (A barré), à la structure du signifiant de l'Autre barré. Je pourrais ajouter - ce n'est pas excessif - que le signifiant du sujet est un signifiant qui totalise. Et c'est bien sûr parce qu'il totalise qu'il rate. L'idée de l'interprétation, dans son maniement, ce serait le signifiant qui ne totalise pas, le signifiant qui répond à la division de l'Autre. Le maniement de l'allusion ou de l'équivoque dans l'interprétation ne répond pas au désir d'égarer le sujet. Le maniement de l'interprétation répond au désir en visant précisément à côté, dans cette marge qui est à côté des signifiants de l'Autre. C'est le bougé même de la visée qui donne quelque chance de taper dans le mille. Ça peut être évidemment pris comme une anticipation. Il s'agit du ratage des signifiants par rapport à leur référence. C'est même ce qui permet de dire qu'il n'y a pas de référence. À cet égard, la seule référence dans le champ du savoir, c'est petit *a* - une référence qui par une de ses faces est effacement. C'est là que l'on peut dire à nouveau que l'Autre n'existe pas, puisqu'il n'a pas ici de consistance. La seule consistance qu'on peut distinguer, c'est celle de l'objet *a*.

Pour faire comprendre cliniquement cette structure, Lacan a eu recours au sujet qui en tient le plus compte, et ce justement parce qu'il la dément de toute son activité. Il ne s'agit pas du névrosé. Le névrosé est englué dedans. Il est englué dans ce qu'il a à dire. Il est aussi bien englué dans les identifications. Le sujet qui nous révèle au mieux cette structure, ce n'est pas le névrosé, c'est le pervers. Lacan s'appuie là sur l'expérience et sur sa lecture de Sade. Ça pourrait être encore affiné avec Jean Genet.

Lacan donne du pervers une formulation structurale : restitution de petit *a* à grand A. C'est une formule qui ne peut se saisir qu'à la condition d'avoir d'abord assimilé la notion que cet A est le A barré, est le A avec un trou. L'activité perverse consiste à s'évertuer à transformer le trou en bouchon. Elle consiste à faire venir dans l'Autre, à faire venir à l'Autre le plus-de-jouir qui lui fait défaut. Ce n'est pas dire qu'il s'agit, pour lui le pervers, de jouir. Il s'agit au contraire de faire jouir l'Autre. Il s'agit de réintroduire à toutes forces, dans cet Autre, la jouissance évacuée, qui est pourtant, en son évacuation même, constitutive du champ de l'Autre.

Il faut évidemment tenir compte du fait que l'Autre c'est le corps, et qu'il s'agit pour le pervers de faire jouir ce corps. Mais la notation propre de Lacan, c'est que l'Autre c'est aussi l'Autre, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas seulement du corps du sujet. Il s'agit foncièrement d'un dévouement à l'Autre. Il s'agit d'un dévouement à l'Autre dont on déplore qu'il ne jouisse pas. C'est ce qui fait que Lacan appelait le pervers un vrai Croisé de l'Autre, s'évertuant à faire exister cet Autre, à lui restituer une consistance. Qu'est-ce qui montre le mieux cette activité de restitution sinon le masochisme ? Le masochiste prend quelqu'un d'assez quelconque pour en faire l'Autre absolu, pour lui remettre les clés de l'autorité, de la haute autorité. Le masochiste se voue à faire en face de lui exister une figure toute puissante de l'Autre.

C'est là que Lacan, à propos de la perversion, met en valeur les deux objets qu'il a ajoutés à la liste freudienne des objets partiels, à savoir le regard et la voix. Prenons d'abord le regard.

C'est très familier la façon dont Lacan structure rapidement l'exhibitionnisme et le voyeurisme. Si on part de ce que l'Autre n'existe pas, puisqu'il y a un trou en son centre, on pourrait dire que le sujet exhibe précisément une partie du corps de façon à combler ce trou de l'Autre. À cet égard, le bouchon serait l'objet exhibé. Mais ce n'est pas du tout comme ça que ça se passe Il s'y prendrait mal, l'exhibitionniste, s'il s'agirait de combler l'Autre de sa distinction. Ce n'est pas ainsi que Lacan structure la chose. Ce que poursuit en fait l'exhibitionniste, c'est de faire naître le regard au champ de l'Autre. C'est de compléter l'Autre de son propre regard. Il donne à voir et, donnant à voir, il donne à regarder. Il force l'Autre à porter son regard là où culturellement il le détourne. On croit que ce qui va combler l'Autre vient du sujet, alors que Lacan fait valoir que ça vient de l'Autre. Ce qui est offert à exhibition par le sujet n'est que le déclencheur de ce qui est en l'Autre.

Quand il s'agit du voyeurisme, on pourrait dire que le voyeur semble compléter l'Autre avec ce qui est à voir. Mais, là non plus , ce n'est pas ainsi que Lacan voit la chose. Le sujet bouche le trou de l'Autre avec son propre regard en interrogeant chez l'Autre ce qui peut se voir. Vous voyez bien ce qui fait obstacle à dire là que ce serait l'objet vu qui serait le bouchon. Ce qui caractérise le voyeur, c'est qu'il n'arrive jamais à voir ce dont il s'agirait vraiment. L'intime du plus intime, s'il est

insaisissable pour le voyeur, c'est qu'il s'agit de son propre regard, qui bien sûr n'a rien d'intime, qui est à proprement parler extime. L'erreur est de structurer, l'exhibitionnisme et le voyeurisme à partir de l'intimité, à partir du donner à voir ou du chercher à voir l'intime. Quand on se fascine sur l'intimité, ce qui est à l'œuvre surgit du côté où on ne l'attend pas, du côté de l'extime. C'est ce qui, dans chaque cas, est extorqué. Le regard de l'Autre lui est extorqué par l'exhibition. Le regard du voyeur est extorqué dans la propension à voir.

Lacan, après le regard, met aussi en valeur la voix. Il s'agit de la voix de l'Autre que le sujet extorque à l'Autre. Le pervers force l'Autre à le commander. Vous avez lu Sacher-Masoch mais je vous conseille de ne pas oublier son épouse. Elle a en effet écrit ses mémoires. À les lire, on saisit combien ça lui coûtait de battre son mari et de le commander. Il s'agit de commander l'Autre de vous commander. À cet égard, l'Autre tout puissant n'est que la marionnette du sujet masochiste. Le sujet s'approprie les fonctions essentielles de l'Autre et les met en scène. Ce dont il s'agit pour Sade, c'est au contraire d'ôter la voix et de soumettre le sujet comme Autre au fait que son sort soit devant lui débattu par ses bourreaux. C'est cela que Lacan pose comme problématique de la position de Sade. À cet égard, la voix du sujet comme Autre n'a pas droit au chapitre. Il y a là une certaine symétrie d'un sado-masochisme sur la fonction de la voix.

La formule qui d'après Lacan vaut pour le pervers, c'est S(A), en tant que le pervers est celui qui se voue à la complétude et à la consistance de l'Autre. Ça conduit à poser pour le névrosé la formule suivante : s (A barré). Ça veut dire quoi ? Dans quel esprit Lacan a-t-il introduit cette formule ? Qu'est-ce que nous pouvons en faire ? Ça nous montre que le névrosé est accroché au champ du savoir par précisément la faille de ce savoir. Il est accroché en cet échec où il est de faire exister le savoir. L'analyste est nécessaire au névrosé parce qu'il en a besoin pour faire exister l'Autre. Lacan disait que c'était cela le tour du névrose : ne pas arriver à distinguer savoir et jouissance. Le névrosé s'imagine dans la vie que l'Autre jouit du savoir qu'il lui communiqué. Le petit *s* de la formule nous l'indique : ça se passe au niveau de la signification. Si ça se passait au niveau du signifiant, au niveau de S(A barré), ça serait fini, le névrosé serait au niveau de la structure comme telle.

s (A barré) comme formule de la névrose, ça veut dire d'abord que le névrosé souffre. Il souffre de l'inexistence de l'Autre. Pour le névrosé l'Autre manque, ou est divisé, au niveau du signifié. Ce qui entre d'abord en jeu chez le névrosé, c'est ce qu'on a appelé le narcissisme, c'est-à-dire les significations du moi. Ces significations du moi sont à certains égards, homologues mais inverses de l'articulation à la cause du désir. Ce qui qualifie le névrosé dans sa plainte, c'est que cette défaillance de l'Autre vient pour lui à se signifier. Ça lui a été signifié en général dans la famille. Et le névrosé a traité ça par une identification. Passer de s(A) à S(A barré), c'est suivre le chemin qui va de l'impuissance à l'impossible, et que se révèle - c'est le mot de Lacan - la structure.

Je poursuivrai la semaine prochaine.

XVIII – *23 avril 1986*.

On m'a fait savoir que le style des comptes-rendus de cas - style qui s’est imposé depuis cinq ans dans le milieu que nous constituons - on m'a fait savoir que ce style, ça commence à bien faire. Il est légitime que nous examinions la pertinence de ce diagnostic. La question est de savoir si ce style n'aurait pas fini de délivrer ses meilleurs effets, s'il ne serait pas sur la voie d'un aplatissement.

C'est un risque qui, il faut le dire, était présent d'emblée. Ce risque, pour ma part je l'ai pris volontiers, dès lors qu'il s'agissait d'ouvrir une contre-expérience par rapport au milieu précédent qui s'était trouvé sur la pente de s'éloigner de l'expérience analytique. Cet éloignement pourrait être légitime, dans la mesure ou il s'agirait de prendre une perspective du dehors, mais cela supposerait aussi - ce qui n'était pas fait - qu'à cette expérience, on y revienne. Dès lors que ce retour n'a pas été établi, le milieu précédent s’est défait. Ce retour à la clinique a constitué un ciment de recherches qui, si elles ne sont pas menées en commun, sont tout de même interactives. On a donc vu, malgré les pronostics, se créer un milieu qui n'était pas donné d'emblée.

Nous aurons peut-être l'occasion de revenir sur la façon dont il faut entendre ce terme de milieu, de *Umwelt*. Vous savez que Lacan se réfère à l'éthologie en distinguant l'*Umwelt* et l'*Innenwelt*. Il est de fait que le caractère très particulier de l'*Innenwelt* de l'analyste réclame, en dépit des illusions qu'on peut nourrir sur son auto-suffisance, un *Umwelt* qui est lui aussi assez particulier. Ce milieu, qui est nécessaire à la subsistance de l'analyste, répond en définitive toujours aux caractères de son monde intérieur. On peut même dire qu'il en exhibe les traits. C'est bien pourquoi il peut en être tenu effectivement pour comptable. La question posée sur le vieillissement de ce milieu méritera donc d'être considérée.

Je peux tout de suite dire que je suis, moi, porté à répondre d'emblée que ce n'est pas en abandonnant le compte-rendu clinique que l’on rafraîchira la situation. Il faudra au contraire - c'est la position de Lacan - accentuer le côté logique de l'expérience clinique. Ce que j'ai rappelé la fois dernière, à savoir les linéaments de la perversion à une certaine date chez Lacan, est bien fait pour nous montrer le rôle de la fonction de la logique dans l'expérience. Toute la clinique de la perversion chez Lacan rend tout son relief de la logique. Elle témoigne de l'effort d’une logification de l'expérience. C'est un effort qui s'est toujours accentué chez Lacan. C'est de l’accent mis sur la logification par rapport à la description et à la narration, éventuellement par rapport à la narration significative du cas, que nous pourrons progresser, et, à l'occasion, progresser à rebours de la phénoménologie et de ce qu'elle représente d'évidences.

C'est manifeste dans la clinique lacanienne de la perversion : l'évidence voudrait qu'on commence par mettre en fonction le déni de l'Autre. Ce n'est pas dire que ce ne soit pas à reprendre et à mettre à sa place, mais l'on doit d'abord s'apercevoir que la clinique de Lacan va à l'encontre de cette évidence. Dans sa clinique, tout tourne au contraire autour du fait qu'il impute au pervers non pas de dénier l'Autre mais de le faire exister. Ça demande une définition de l'existence et une définition de l'Autre que l'on ne rencontrera pas à seulement épeler l'expérience. C'est, à l'occasion, ce qui peut lasser dans le compte-rendu de cas: on considère la structure de l'expérience comme donnée une fois pour toutes, et puis, sur cette base d'un *bien entendu*, on montre ce qui se passe. Peut-être faudrait-il, pour réveiller ce style, montrer dans chaque cas comment l'expérience se construit, comment l'expérience et la structure se construisent. Il faudrait non pas tant parler de modifications du dispositif, que du discours et de la construction de la structure de l'expérience.

Alors, l'existence? Cette existence, mise en cause dans la formule qui veut que le pervers se voue à faire exister l'Autre, est d'une définition tout à fait stricte et qui n'a son statut que logique. Comment sinon, arriver à faire la différence entre le *il y a* et l'existence? Lacan implique pourtant qu'il y a une différence entre l'existence et le *il y a*. S’il formule qu'il n'y a pas d’Autre de l’Autre, il ne formule pas qu’il n’y a pas l'Autre. Il formule par contre que l'Autre n'existe pas. Ça implique des différences fines et précises entre l'existence et le *il y a*.

Je peux, pour évoquer cette existence, vous rappeler à la mémoire l’axiome existentialiste, à savoir que *l'existence précède l'essence*. C'est là la formule comprimé que Jean-Paul Sartre avait donnée pour ce qui semblait être l'intuition fondamentale de sa philosophie. Que l'existence précède l’essence, qu'est-ce que ça veut dire ? ça veut dire que le *quod* précède le *quid* et qu'il lui est à cet égard indépendant. Il y a le fait que c'est, et ce fait est avant le dit de ce que c'est. Ça veut dire qu’il y a d'abord un donné, un donné à personne. C'est ce qui fait le style de l'existentialisme : il y a un donné mais un donné à personne. Il y a d’abord un jeté dans le monde, un donné à personne, et après on essaye de s'arranger avec. Ça a donné, à l’occasion, un certain pathos de l'absurde. C'est un pathos qui est tout à fait futile, puisque l'accent est à mettre au contraire sur la signification que l'on fabrique avec ce donné à personne.

Disons que cette intuition, c'est celle de l'être-là, ainsi qu'on a d’abord traduit en français le *Dasein* heideggérien. Après, on est passé à une autre traduction, encore plus folklorique, et qui fut vouée à l'échec puisque la première était déjà à peu près acclimatée. Les heideggériens sourcilleux ont voulu imposer la traduction de *Dasein* par *être-le-là*. Ça faisait un peu lonlalonlaire et ça ne correspondait pas au style de l'intuition même. Il y a donc cette intuition de l'être-là. Ne relevons

que ça: les définitions, les propriétés viennent après. Il y a, dans toutes les définitions, dans tous les cadrages de l'être-là, un certain arbitraire.

Comme Heidegger c'est tout spécialement l'homme qui est l'être-là, il faut bien dire que ça met par exemple les droits de l'homme dans un certain suspens, si on parle de ces droits comme touchant à l'essence de l'existence humaine. Si l'existence précède son essence, les droits de l'homme sont en suspens. C'est bien ce qui a donné à l'existentialisme son statut - évident pour les gens de l'époque - d'anti-humanisme. Ce terme n'est pas synonyme de férocité ou de cruauté. Pas du tout ! Ca veut dire simplement que l'existence précède l'essence.

C'est aussi bien un anti-biologisme, un anti-biologisme qui est soulignons-le, tout à fait durable chez Lacan. Il y a bien sûr, chez lui, une pente qui va à l'encontre des idées moyennes, des idées communes, mais il y en a tout de même une autre qui caressait dans le sens du poil l'idéologie de l'intelligentsia française de l'après-guerre. Ça se continue de nos jours, et spécialement sur ce point de l'anti-biologisme qui comporte que les définitions, les droits, les statuts, les rôles, les fonctions de l'humain lui viennent après le fait brut de son existence. On s'esbaudit encore que Simone de Beauvoir ait dit qu'on ne naît pas femme mais qu'on le devient. En ce moment, on entend ça partout, à la radio, dans les journaux. On nous le serine. Eh bien, cette phrase-là appartient tout à fait à ce contexte que je dis. La propriété d'être une femme du côté de l'existence, Beauvoir la met du côté de cette essence qui s'élabore, de cette essence qui n'est pas absolue mais qui est un produit de transformations - ce qui dénie tout déterminisme biologique de l'essence féminine. Après tout c'était sa façon à elle, et pas celle de Lacan, de dire que la femme n'existe pas - trait d'anti-humanisme repris et renouvelé par Lacan.

Ce n'est d'ailleurs pas un déni de la biologie, une négation de l'organisme. L'accent est mis sur ce qui de ce donné est transformé quand l'homme doit l'assumer. Ce thème est développé dans l'existentialisme par le pathos de la responsabilité. Le seul fait d'exister dans un milieu, dans des conditions, voire dans un corps, qu'on n'a nullement choisis, est équivalent à un choix subjectif. C'est ce thème qui a nourrit le théâtre de Sartre et les romans de Malraux. Dès lors que toutes les déterminations supposées naturelles, natives, déjà là, deviennent humaines, il s'y ajoute du sens. Par là-même, ces déterminations sont transcendées dans le sens. Elles deviennent porteuses de signification, elles deviennent imputables au sujet. Ces déterminations naturelles n'agissent pas de façon brute, directe et immédiate.

Ça peut déjà vous faire apercevoir que quand Lacan accentue la symbolisation du réel et qu'il structure l'expérience analytique à partir de ce qui a été non symbolisé - spécialement pour faire une différence entre névrose et psychose -, il fait résonner des échos de l'idéologie que l'existentialisme avait élaboré. C'est bien sûr pour cela qu'au départ de son enseignement, il fut fort bien reçu par le milieu philosophique français qui, au moins par certains côtés, s'y retrouvait. Le milieu philosophique s'y retrouvait dans cet anti-biologisme et dans cette symbolisation du réel. Nous, nous y sommes tellement habitués que nous ne voyons pas tout ce que ça comporte de nouveau et d'extravagant.

Il s'agit de ne faire entrer les déterminations naturelles dans le champ de la réalité humaine qu'à la condition que ces déterminations soient transcendées. Transcendées par quoi ? Nous, nous pouvons répondre qu'elles sont transcendées par le langage. C'est d'ailleurs là que nous nous distinguons de l'existentialisme. L'existentialisme mettait l'accent sur la signification humaine de ces déterminations naturelles, sur le fait qu'elles sont le produit de son activité, mais il se passait presque totalement de toute considération sur le langage pour donner leur statut à ces significations. C'est au point que la donation de sens n'avait qu'un statut de miracle. Comme par miracle l'homme donne du sens, à l'occasion sur le mode de le découvrir déjà inscrit dans le monde. On a alors une version qui est plus celle de Merleau-Ponty que celle de Sartre. Il y a comme un miracle de l'harmonie sémantique de l'homme et du monde. Le miracle est vraiment le dernier mot de l'affaire. *Le Visible et l'invisible* - dernier ouvrage de Merleau-Ponty reconstitué à partir de notes et que Lacan commente dans le *Séminaire XI* - est une lecture qu'il faut faire, non seulement parce que c'est une référence importante de Lacan, mais aussi parce que vous pourrez y vérifier que ce mot de miracle est vraiment l'alpha et l'oméga de cette tentative. Ça ne fait que faire valoir ce miracle sémantique qui culmine dans l'existentialisme.

Il est vrai que ce n'est pas du tout un terme sartrien. Sartre ne met pas du tout l'accent sur l'accord que la nature donnerait à la signification même. Il met plutôt l'accent sur l'antipathie foncière de la nature pour cette signification. Mais ce qui est commun, c'est cependant une nécessaire transsubstantiation des déterminations naturelles - ce qui s'accompagne dans l'existentialisme par une dévalorisation du langage. C'est bien à cette époque que nous devons la persistance aujourd'hui, dans le commun, de cet accent mis sur le vécu, sur le vécu de signification qui déborderait toujours le dit. Nous le retrouvons d'ailleurs dans la psychanalyse, avec la valorisation indue et pas du tout opérante de ce qu'on appelle les affects, qui seraient des significations qui déborderaient toujours le dit.

Lacan, il a admis que l'existence précède l'essence, il l'a même si bien admis qu'il a donné son statut à cet être-là dont j'ai parlé tout à l'heure. Le statut qu'il a donné au *Dasein* est un statut tout a fait précis, bien qu'il soit modulé de façons fort diverses dans son enseignement. À ce *Dasein*, il lui a donné le statut de l'objet *a*. L'objet *a* précède l'essence. Nous pouvons dire que nous

sommes plus précis que l'existentialisme quand cet objet *a* nous le qualifions de plus-de-jouir. À se situer au niveau du plus-de-jouir, le sujet peut faire l'expérience de sa déréliction. Déréliction est un terme existentialiste qui ne veut rien dire d'autre que le fait d'être laissé en plan, que le fait d'être jeté dans le monde. Un jour quelqu'un fera un *Sartre et Lacan*, et il pourra considérer que toute une part de l'enseignement de Lacan est faite pour rendre compte de points signalés par *l'Être et le néant* de Sartre. J'ai déjà fait voir que c'était bien Sartre qui s'était avancé vers une définition négative du sujet, une définition vidée du sujet. Lacan, dans son *Séminaire II*, n'a pas manqué de lui rendre hommage.

Cet objet *a*, il faut dire que c'est ce qui existe comme supplément de jouissance au champ de l'Autre, au champ de l'Autre comme désert de jouissance. Ça introduit à la question de savoir comment cet objet *a* s'inscrit dans ce champ de l'Autre, de quelle façon il le hante. Si l'objet *a* existe, il faut alors tenir compte de ce que l'Autre comme tel n'existe pas. Que l'Autre n'existe pas, ça veut dire d'abord qu'il ne jouit pas. La première définition que nous pouvons donner de l'existence est une définition à partir de la jouissance. L'Autre ne jouit pas. Il ne jouit pas parce que d'abord il n'est pas un corps vivant. Il n'est corps que comme *corpse* - mot anglais qui vient de la même racine latine mais qui a le sens de cadavre. C'est là une condition ontique de l'existence.

Ça fonde, il faut bien le dire, un certain réalisme, puisque ça fait forcément la différence entre ce qui existe et les fictions. Les fictions, on peut bien en parler comme si elles existaient. On peut même dire qu'on est obligé d'en parler ainsi. Le fait de ne pas exister ne les empêche pas d'avoir des effets, et même des effets sur le corps vivant. De les appeler fictions ne les dévalorise nullement, puisqu'elles relativisent tout à fait le statut de l'existence. À cet égard tout ce qui est de l'ordre symbolique est fiction, tout en étant nécessairement supporté par du matériel. Ces fictions ont des effets sur le corps vivant. Elles ont tout à fait des effets sur son mode de jouissance. Elles ont des effets qui peuvent être transitoires comme les affects. Il n'empêche qu'il convient de distinguer ce qui existe du statut de la fiction. C'est là qu'il faut faire passer le couteau. Il faut le faire passer entre les deux termes que Lacan unit dans une formule paradoxale quand il parle de l'objet *a* comme « *en-soi d'une consistance logique* ». *En-soi* et *consistance logique* sont deux termes strictement antithétiques. L'*en-soi* est un terme qui nous justifie tout à fait d'évoquer Sartre aujourd'hui. C'est bien là, en effet un des deux termes qu'il met en scène dans *l'Être et le néant*. Il met en scène *l'en-soi* vis-à-vis du *pour-soi* qui est le nom sartrien pour la réflexivité.

L'en-soi dans son usage sartrien, c'est ce qui n'a pas encore de signification. C'est un pur donné. C'est un être réel au sens où le réel serait extérieur au symbolique. Si par une opération fictive, nous serions amenés à déduire de la réalité tout ce qui est de l'ordre symbolique, admettons qu'il nous resterait un *en-soi*. Cet en-soi, il veut dire que je n'y suis pour personne. Après tout, c'est une bonne définition de la déréliction.

Seulement, l'en-soi lacanien, c'est-à-dire l'objet *a*, si on peut dire qu'il est sans essence, on ne peux pas dire pour autant qu'il précède le langage donateur de sens. L'en-soi lacanien - c'est là son paradoxe - est au contraire introduit par le symbolique. Le symbolique précède l'objet *a*. Lorsque nous abordons la jouissance par le biais de l'objet *a*, il convient de ne pas oublier que nous n'avons affaire en rien à un réel brut. C'est déjà, si je puis dire, un réel ouvragé. Quelles que soient les résistances qu'offre, dans l'expérience analytique, le mode d'une jouissance d'un sujet, quelle que soit la force d'inertie qu'il développe, le mode de jouissance est un produit du langage.

C'est dans la mesure même où cet *en-soi* lacanien n'est pas un préalable mais un produit, que Lacan peut tout à fait le qualifier de *consistance logique*. Cette consistance ne prend sa valeur que de l'inconsistance de l'Autre. De la même façon que répond au manque-à-être la contrepartie que constitue l'objet *a* dans le fantasme, l'inconsistance de l'Autre est articulée à la consistance logique de l'objet *a* :

$$\$ <> a$$
$$A <> a$$

Cela nous demande un certain retour sur le sujet supposé savoir, pour nous permettre de l'aborder dans l'expérience d'une façon qui tienne compte de cette formule de A <> a. Le sujet supposé savoir, c'est en effet une figure de l'Autre. C'est la figure de l'Autre comme consistant. C'est précisément ce qui est exigé de l'analyste. La consistance est exigée de l'analyste. Le point fixe en est à l'occasion : toujours la régularité. Si nous pouvons écrire la défaillance de l'Autre comme A barré, il faut bien tenir compte du fait que dans l'expérience cette défaillance est interdite à l'analyste, que la consistance est toujours de lui exigée. C'est au point que Lacan précise qu'il ne faut pas, pour l'analyste, négliger la défaillance, faute de quoi le transfert s'éternise. La vacillation calculée de la neutralité consiste bien à faire paraître la défaillance. Le sujet supposé savoir, est en définitive la supposition que l'essence précède l'existence, que le sens est déjà là.

Alors, que pouvons-nous ajouter là, du seul fait que nous soyons partis depuis quelques semaines de considérations logiques ? Ce que nous pouvons ajouter, c'est que le sujet supposé savoir est logiquement aussi bien un sujet supposé jouir. J'avais naguère parlé du sujet supposé savoir comme sujet supposé désir. Je ne reine pas cette construction-là, mais elle ne nous fait évidemment pas sortir du versant signifiant. J'y ajoute aujourd'hui que Lacan traite du sujet

supposé jouir dans l'expérience. Je dis que c'est logique du seul fait que le transfert situe le petit *a* au champ de l'Autre. C'est même pour ça, que Lacan a entamé son Séminaire du *Transfert* par le fameux exemple du Silène d’Alcibiade. Ça comporte que la problématique du sujet supposé jouir soit présente.

Quelqu'un, qui m'écoute ici et qui par ailleurs me parle dans l'expérience analytique, m'a fait l'objection que quand je vous parle, je n’imagine pas vous causer du plaisir. Il a même ajouté que je pense vous causer du déplaisir. Eh bien, tout est là. Ça justifie que ce soit de jouissance que nous parlons. Il faut encore ajouter que le sujet supposé jouir ne dépend pas du tout de ce qu'on s'imagine. Pas plus d’ailleurs que le sujet supposé savoir. Il suffit que le terme même y soit présent, à l'occasion sous les formes mêmes de la dénégation. C'est pour cette raison logique que Lacan est amené à formuler que, pour le névrosé, le savoir même est la jouissance du sujet supposé savoir. C'est une proposition dont je n'avais pas vu naguère l'articulation. Je pense que là j'arrive à vous la recomposer et à vous l'amener. Ça a d'ailleurs des conséquences pour le névrosé. Ça a pour conséquence de lui barrer la voie de la sublimation qui, elle, suppose au contraire la disjonction du savoir et de la jouissance du sujet suppose savoir. C'est même là que le pervers est, si l'on veut, l'anti-analysant par excellence.

C'est l'existence qui m'a mené jusque-là, et je pose la question de savoir si on peut simplement opposer, comme nous le faisons communément, la fiction de l'Autre et le réel de l'objet *a*. Que l'Autre soit fiction, ça nous oblige, certes, à ne jamais oublier le caractère d’artifice de l'expérience analytique, qui va jusqu’à ces effets de vérité dont nous savons qu'ils sont strictement contextuels. Nous le vérifions précisément dans les compte-rendus de cas. Plus nous essayons de situer l'effet de vérité dans l'expérience analytique, plus il apparaît que cet effet de vérité est un effet de contexte. Nous le vérifions spécialement cette année dans le cycle des conférences de l'IRMA, qui portent sur le calcul de l'interprétation, et qui essayent donc de cerner au plus près l'effet de vérité dans l'expérience. Ce qui fait le mérite de ces travaux cette année, c'est d'essayer de donner un peu de consistance à un effet qui relève par excellence de l'inconsistance et qui est par excellence évanescent.

Cette fiction de l'Autre, nous ne devons donc pas l'oublier. Est-ce pour autant que dans cette dyade de A barré et de petit *a*, nous pouvons nous contenter du réel de l'objet? Est-ce que nous pouvons nous contenter de dire que l'objet est réel ? Bien sûr, Lacan l'a dit. Il l'a dit pour marquer qu'il n'était pas imaginaire, mais ce n’est pas l'oméga de l'affaire. Ce que nous essayons de reprendre cette année n'aurait aucun sens si l'objet *a* était purement et simplement réel, si nous nous imaginions que nous avons affaire, dans l'expérience même, au réel de la jouissance. Ce n’est que par une commodité que nous nous exprimons ainsi, mais c'est une commodité qui a pour résultat de freiner, voire de rendre impossible, la logification de l'expérience.

L'objet *a*, c'est aussi une fiction de l'expérience. C'est par là que l'on peut concevoir de l'inscrire à la place du semblant. L'objet *a* est certes sur la voie qui va du symbolique au réel. Il est sur le chemin qui va du symbolique au réel, mais ce n’est pas dire qu'il ne pâlit pas aux approches du réel :



Si on ne s'aperçoit pas de ça, il n'y a plus de différence entre l'analysant et le pervers. Le pervers ajoute lui aussi le petit *a* au grand A, il supplémente le champ de l'Autre comme désert de jouissance, il le supplémente de jouissance. Mais, ce plus-de-jouir, il l'ajoute dans le réel, il ne l’ajoute pas fictivement C'est par là qu'il fait si bien exister l’Autre et qu’il n’a nul besoin de rentrer en analyse. À l’occasion, ça lui barre même l'entrée du discours analytique. Cet Autre, il le fait si bien exister, que le résultat c'est que le sujet supposé savoir c'est lui-même. Le contre-exemple du pervers est là probant pour faire voir qu’il ne s'agit pas, dans l'expérience analytique, d'un en-soi de jouissance dans le réel, mais bien de l'en-soi d'une consistance logique.

À cet égard, le pervers est à son aise avec le savoir. Ça donne même de très grands érudits. Dans la perversion, il y a un accès tout à fait spécial au maniement du savoir, y compris le savoir scientifique. Le côté non dupe du pervers, le côté connaître le dessous des cartes, ne vient pas du tout de la négation pure et simple du sujet supposé savoir. Il ne vient de cette négation qu'à la mesure même d'une identification foncière. C'est à partir de cette identification que l'on peut faire précisément le non-dupe, c'est-à-dire ne jamais rencontrer le sujet supposé savoir dans le monde, parce que cette duperie fondamentale, on la constitue soi-même. C'est ce qui, à l'occasion, allège le pervers dans les tractations du monde.

Le névrosé, lui, il est embarrassé par le savoir. C'est pour cette raison qu'il cherche à en obtenir le fin mot, qu'il cherche à en obtenir la vérité à travers l'expérience analytique. Il cherche à obtenir des effets de vérité du savoir. Le résultat, à cet égard, c'est de faire surgir l'ininterprétable dans l'analyse, c'est-à-dire la présence de l'analyste équivalente à la consistance logique de l'objet *a*. C'est parce que l'en-soi en question est une consistance logique que l'analyste peut s'en faire le semblant c'est-à-dire imiter le plus-de-jouir. Il l'imite spécialement par ce trait de pulsion qu'est le silence. C'est, disons-le, une affectation, au sens où affecter veut dire feindre. L'analyste affecte cette consistance logique. Il l'affecte essentiellement en se dissimulant dans le champ de la vision

et en se taisant. Ce sont là des traits essentiellement négatifs, des traits de soustraction. C'est d'ailleurs ce qui donne tout son relief à ce qu'il fait quand il parle. Chaque fois qu'il parle, il met en danger cette affectation fondamentale. La seule chose qui le lui permette, c'est que l'on peut concevoir quand même que la cause du désir cause. Déjà en latin, l'équivoque se fait de la cause et du procès. C'est bien parce que causer veut dire plaider qu'on est arrivé à l'idée de bavarder. C'est parce que l'objet *a* est une consistance logique que l'analyste n'est pas dans l'expérience expérience comme sujet, « *mais qu'il fait étoffe, de par son être même, à la production d'un irréel* ». Ce que Lacan appelle ici *la production d'un irréel*, c'est l'objet *a*. L'objet *a* n'est pas saisi ici comme réel mais comme un irréel, c'est-à-dire comme étant du même tissu que les fictions.

Ça demande en tout cas que l'analyste, quand il parle, se démontre n'être pas sujet aux effets du signifiant. Il faut qu'il apprenne à causer comme petit *a*. Il faut qu'il démontre, quand il cause, son *je ne pense pas*, puisque les marques de la pensée, ce sont les formations de l'inconscient.

Démontrer son *je ne pense pas* quand il cause, c'est permettre à l'analysant de vérifier son *je ne pense pas*. C'est d'ailleurs pourquoi on peut être court sur les affects de l'analyste. L'analyste ne doit pas être affecté. Comme il l'est comme tout un chacun, ça demande qu'il affecte de ne pas être affecté. C'est un hypocrite. Il faut bien dire que c'est tout ce que certains ont l'air d'avoir appris de l'expérience analytique. Il n'affecte pas seulement de ne pas être affecté, il affecte ses affects. Ce n'est pas dire que ses affects, il les joue. Il n'y a pas besoin de se donner cette peine. Ce qu'il faut voir, c'est que ses affects sont toujours affectés. Ils sont toujours affectés au sens où ils sont toujours destinés à un usage. C'est cela qu'on dit quand on dit qu'on vous a affecté à tel poste. Les affects de l'analyste, qu'il le veuille ou non, sont toujours destinés à un certain usage signifiant du côté de l'analysant. Que ce soient les témoignages de son plaisir, de sa joie, de son intérêt, de son dégoût, de sa colère ou de son irritation, ça induit pour l'analysant que l'Autre existe. Ça, on n'y coupe pas.

C'est bien pour ça que seriner que l'Autre n'existe pas ne dérange nullement le déroulement de l'expérience. Pour l'analysant, ça vaudra toujours comme signe que l'Autre existe. Ça serait cela l'affect de l'analyste : à force, il est voué à l'inauthentique. C'est en tout cas ce que lui fait subir l'expérience analytique. Il ne faut pas compter pour rien les résistances que fait l'analyste à cette pente, si on veut pouvoir jauger de son exercice. Faire profession de semblant, ça a des conséquences de l'autre côté, du côté de l'analysant. Si ce que l'analyste subit de l'expérience analytique c'est l'inauthenticité, on peut dire que ça vicie à proprement parler son exercice même.

Tout ceci veut dire qu'il a un affect du psychanalyste que ce dernier doit plutôt cultiver, et qui est le seul à le mettre à même d'échapper à la consomption de l'inauthentique. Cet affect du psychanalyste, c'est, dit Lacan, « *qu'il soit suspendu à l'anxiété de savoir où donner sa place à son je ne pense pas* ». Lacan dit *anxiété*, il ne dit pas angoisse. Il s'agit, avec l'anxiété, d'un un affect de manque. C'est dire, après tout, que ce que l'analyste,peut faire de mieux, c'est tout de même garder ça de la névrose : un embarras avec le savoir, un embarras à condition de ne pas s'en débarrasser. C'est la condition de l'authenticité de son exercice. C'est aussi la condition pour faire parvenir l'analysant à la désupposition du savoir, pour que le sujet analysant laisse l'Autre désaffecté - désaffecté comme on laisse les lieux d'une baraque: une baraque désaffectée. Ça ne veut pas dire simplement qu'on ne les aime plus, ça veut dire que ça ne fait plus usage. C'est à qu'on saisit en quoi Lacan pouvait parler du masochisme intrinsèque à la position de l'analyste, puisque l'expérience le conduit à sa propre désaffection.

J'ai dit que le pervers était l'exemple du contre-analysant. Eh bien, lorsque nous évoquons le maniement de l'objet *a* dans l'expérience, gardons cela en mémoire. Sachons qu'il nous faut différencier ce que nous pouvons dire de l'objet *a* de l'usage qu'en fait le pervers. Rien que ça, si nous le faisons précisément, nous mene à distinguer le statut du plus-de-jouir dans le réel de son statut d'irréel dans l'expérience. C'est d'ailleurs pour cela que Lacan peut donner le sigle S(A) comme emblématique du pervers. Il n'y a pas de barre ici sur le A. Ça figure assez bien ce qu'on a appelé, chez le pervers, le déni de la castration. Ça a, comme corrélat de signification, un *je sais*. Il y a un *je sais* du pervers.

Le sigle s(A barré) que Lacan propose pour le névrosé, c'est au contraire un *je ne sais pas*. Je ne sais pas et je l'éprouve. Il ne faut pas croire que le *je ne sais pas*, qui vient scander l'énoncé névrotique dans l'expérience, soit si banal que ça. C'est l'émergence, la traduction en mots de ce mathème de s(A barré). C'est ce qui fonde le sujet supposé savoir et le cortège d'affects qui va avec. Ce *je ne sais pas* émerge aussi bien dans l'énoncé du fantasme avec un *je n'en sais pas plus*. On voit bien là, dans cet énoncé, ce qui est prélevé d'un savoir sur la jouissance, juste sur le bord d'un foncier *je ne sais pas*.

L'énoncé du fantasme, tel que Freud lui-même le présente c'est juste ce qui peut être entr'aperçu et qui est aussitôt connoté d'un *je n'en sais pas plus*. C'est juste prélevé sur le *je ne sais pas*. *Je ne sais pas*, c'est une première façon de traduire ce s(A barré).

La deuxième façon, c'est de remarquer que pour le névrosé, au contraire du pervers, le désir de l'Autre se signifie. Pour le pervers, il ne se signifie pas. Ce qui se signifie n'est rien d'autre que la volonté de jouissance. Lacan évoque la phobie comme évoquant au mieux ce s(A barré). La

phobie est la structure où la place où ce s(A barré) se signifie pleinement. On voit sous quelles espèces. On y voit comment le sujet est affecté, de la façon la plus probante, du désir de l'Autre, auquel il donne dans l'imaginaire les formes les plus fleuries. On sait que ces formes peuvent être aussi strictement invisibles - ne reste visible que la barre qui interdit d'aller plus loin.

J'arrive par ce biais à être à peu près en mesure de traiter le petit *a* comme consistance logique. Il ne suffit pour cela que de la théorie des ensembles, et nous mettrons la fois prochaine nos pas dans ceux de Lacan.

Pour finir, je me contenterai de marquer ce qui témoigne de l'articulation du savoir et de la jouissance. Ce qui en témoigne au mieux - et on peut en faire l'hommage à Simone de Beauvoir - c'est la peine qu'ont pris les hommes, pendant des siècles, pour empêcher les femmes de savoir, pour leur prescrire les formes dans lesquelles elles avaient à savoir. Il est certain que quelque chose là est fini maintenant, mais pas depuis si longtemps. Il n'y a qu'à voir ici l'auditoire, pour voir à quel point nous sommes loin d'une ségrégation des sexes. C'est vrai qu'une Simone de Beauvoir est justement contemporaine, dans notre société, de ce moment où est tombée en désuétude cette interdiction de savoir portée sur les femmes, ou ce souci spécial pour l'éducation des filles, qui avait été pourtant comme un thème obligé des penseurs depuis la plus haute Antiquité.

Seulement, il faut s'apercevoir que cette interdiction était à deux faces, c'est-à-dire qu'elle révélait que les hommes étaient en même temps vraiment persuadés que les femmes savaient quelque chose que les hommes ne savaient pas. Les hommes étaient persuadés que les femmes avaient, elles, un savoir qui était interdit aux hommes. Ils prenaient au fond une revanche en leur interdisant le savoir que péniblement ils élucubraient. Ce savoir attribué aux femmes par les hommes, c'était un savoir sur quoi ? Ils pensaient qu'elles avaient naturellement accès à un certain savoir de l'amour, à un certain savoir de la jouissance, et dans la mesure justement où, cette jouissance, ils pensaient qu'elles en ont davantage.

Eh bien, c'est peut-être par la psychanalyse que les hommes ont fini par s'apercevoir que là-dessus les femmes n'en savaient pas davantage, et que d'avoir l'expérience de cette jouissance supplémentaire ne les mettait pour autant pas en mesure de la savoir. C'est d'ailleurs de cette déception que Lacan s'est fait femme d'honneur pour construire ses schémas de la sexuation féminine. C'est peut-être de ce temps, de ce temps marqué par la psychanalyse, que les barrières de toujours quant au savoir sont tombées. Il n'est pas dit d'ailleurs, que ce soit au profit de quiconque.

À la fois prochaine.

XIX – *7 mai 1986*.

J'ai fait, il y a quinze jours, en matière de commencement, un petit excursus sur le cas. Je me suis aperçu que ça avait retenu l'attention en dépit de son caractère allusif à la logification de l'expérience. Qu'est-ce que l'analyste peut faire pour transmettre son expérience, pour la transmettre en dehors de la cure, c'est-à-dire pour en faire autre chose qu'une initiation ?

Il y a d'abord ce qui répond au cas, et ce dont témoigne l'effort persévérant qui fait cette orientation, cette orientation vers le détail. Ayant naguère rappelé l'étymologie du terme de *cas*, ça me rapporte aujourd'hui à celle du mot de *tracas*. Eh bien, *tracas* vient de traquer. Ça veut dire battre un bois pour en faire sortir le gibier. Au XVe siècle, le *trac*, c'est la piste des bêtes. C'est là aussi bien qu'est employé, à la même époque, le mot de *tracas*, et qu'on dit *tout à trac* pour dire qu'on est sans réflexion.

La liaison, si elle n'est pas évidente, est néanmoins pour nous suggestive. Il n'y a pas, vous le voyez, que le terme de *cas* qui soit approprié à la psychanalyse. Le terme de *tracas* l'est aussi bien, puisqu'il nous apporte le *tout à trac* d'où nous attendons des résultats dans l’expérience analytique, des résultats quant à la traque qui est la nôtre. C'est de là aussi que vous avez le terme de *tracasser*. Un compte-rendu de tracas serait après tout peut-être plus exact quant à ce qu'on attend de cet exercice de la psychanalyse.

Qu'est-ce qu'on vérifie à propos du calcul de l'interprétation ? On vérifie précisément que cette interprétation se fait *tout à trac* et que la préméditation est là sévèrement limitée. Les témoignages honnêtes que nous pouvons en avoir vont dans le sens de ce *tout à trac*. Ils vont dans le sens du tout à trac, bien plus que dans le sens de la méditation.

La conclusion qu'ont peut tirer des témoignages accumulés, c'est que ce calcul de l'interprétation est distinct d’une préméditation. D'une façon générale, la méditation n’est pas du tout accordée à l'inconscient. Une méditation ne vaudra jamais un lapsus ou un mot d'esprit. Au lieu de dire *calcul de l'interprétation*, on pourrait aussi bien dire *surprise de l'interprétation*. Mais dire calcul - sans mettre l'accent sur la méditation de celui qui serait son agent, à savoir l'analyste - était déjà fait pour donner son accent logique à la pratique même. Il y a ce dit de Lacan que sans la logique, l’interprétation serait imbécile. Le bon logicien, comme le veut le dicton, est odieux au monde.

Cet effort de logification de l'expérience, Lacan le rappelle dans « *Le temps logique* ». Jean-Pierre Klotz a fait le rapport entre ce temps logique - au déchiffrement duquel il voue ses efforts actuels - et mon effort pour rappeler et saisir la consistance logique de l'objet *a* comme extime dans l'Autre. Il est clair que Lacan a voulu donner une consistance logique au temps, et qu'il y a lieu de se souvenir de la reprise qu'il en fait dans le Séminaire *Encore*, précisément là où l'objet *a* vire au semblant.

À propos du temps logique, Lacan rappelle que la fonction de la hâte est à relier à l'objet *a*. On peut faire du temps logique une dimension de l'objet *a*. Je suis d'accord là-dessus avec Jean-Pierre Klotz. Ça suppose qu'on reconnaisse au processus logique - c'est l'ambition de Lacan - une structure intrinsèquement temporelle et non pas spatiale comme l'écriture nous porte à l'imaginer. « *Le Temps logique* » est construit sur le temps qui presse, et dans la mesure où cette presse temporelle n'est pas contingente mais fait partie du mouvement logique lui-même. À cet égard, l'urgence et la sanction sont parties intégrantes du processus logique. Ce n'est pas une détermination psychologique qui, du dehors, serait apportée au processus logique. Il n'y a pas de sujet psychologique dans ce temps logique. Il y a un sujet de pure logique, défini de telle sorte que l'on puisse dire que le temps presse.

Ça suppose évidemment une autre logique que celle que nous croyons classique. On s'imagine que la logique n'irait pas avec l'inconscient qui, ne connaissant pas le temps, ne connaîtrait pas davantage la contradiction. On se sert pour ça de la référence freudienne. Pourtant, ce n'est pas une objection. Ce n'est pas une objection dès lors qu'il y a des logiques qui admettent à la base la contradiction. Elle font au moins sa place à la contradiction et de façon opératoire. Elles ne l’excluent pas et pourtant elles se formalisent, c'est-à-dire qu'elles sont des logiques de purs mathèmes. Si on ne se souvient pas de ça, on laisse carrière à l'obscurantisme à propos de l'inconscient - obscurantisme où Lacan pose le nom de Jung et même celui d’Abraham. Cet obscurantisme a libre carrière dès lors que l'on pose que l'inconscient n'a rien à faire avec la logique mais qu'il a affaire avec l'instinct, la maturation, la biologie, alors que ce qui intéresse précisément le cas, chaque cas, c'est son rapport à la structure.

Cette structure, en tant quelle intéresse le cas, on peut l'entendre au moins de trois façons. Le cas intéresse la structure d'abord comme structure clinique. Il n'y a pas de cas qui vaille s'il n'a rapport à la structure, que ce soit la structure clinique, la structure du discours analytique, ou la structure prise absolument. Il y a en effet, chez Lacan, cet usage de dire *la* structure comme telle, avec le *la* d’unicité et de notoriété. La structure prise absolument, c'est ce que Lacan écrit S(A barré). Je ne sais pourquoi se répand aujourd'hui cet usage défectueux de dire A barre au lieu de A barré. Lacan, à ma connaissance, n'a jamais dit ça. La barre n'est pas à côté, elle est dessus et, par là, il faut dire A barré. Je ne sors pas de là.

Donc, sur un des trois modes que je viens d'évoquer - structure clinique, structure du discours analytique, structure prise absolument -, le cas doit se rapporter à la structure. C'est la condition pour que ce cas soit un paradigme. Ce terme s'est répandu à partir de l'accent porté sur ce dont Lacan s'est vanté, à savoir de ne pas prodiguer les exemples cliniques sinon pour les porter à la valeur du paradigme. Tout le monde comprend, dans la langue française, ce terme de *paradigme*. C'est un terme qui est de l'ordre du vocabulaire presque courant. Mais quand Lacan l'utilise, et nous après lui, on peut tout de même gagner à se souvenir que paradigme est un terme spécialement platonicien, et qu'il comporte un rapport à la forme, à ces formes platoniciennes que Lacan n’hésitait pas à qualifier de signifiants. Il lui est arrivé de moquer Platon comme étant un débile flottant entre les discours, mais, sur un autre versant, ces formes platoniciennes sont pour lui autant de signifiants. C'est par là que le terme de paradigme a sa valeur. *Paradigme* veut dire ici *exemple* - exemple d'une forme, exemple sensible, exemple, dans les choses sensibles, de ces formes idéelles. Évidemment, si on rentre dans Platon, il y a des usages plus complexes, puisqu'à l'occasion c'est la forme même qui peut être dite paradigme - au sens de modèle – par rapport aux choses sensibles.

Je m'imagine que Lacan, lorsqu'il employait ce terme de paradigme, avait en tête cette petite étude, très connue en son temps, de Victor Goldschmidt : *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. C'est un travail énorme puisque l'ensemble des dialogues de Platon pourrait être reclassé à partir de cette étude qui recense les différents usages des paradigmes platoniciens. Cette étude nous rappelle le procédé dialectique qu'est le paradigme, et dont l'exemple le plus clair est peut-être donné par *Le Sophiste*. Je cite la traduction de Goldschmidt : « *Or, quel que soit le sujet...* » Il s'agit ici du sujet sur lequel on discute, puisque, dans les dialogues de Platon, on discute. C'est dur de discuter dans la psychanalyse. On s’essaye justement à propos des cas. Ce n'est sans doute pas un hasard si c'est à propos de ces cas qu'on discute finalement le plus. Sinon, on énonce. C'est ce que je fais ici.

Je reprends la citation : « *Or, quel que soit le sujet, il faut toujours se mettre d’accord sur la chose même plutôt que sur le nom seul sans définition Mais dans toutes les grandes entreprises qu'il faut mener à bonne fin, une règle générale et ancienne veut qu'on s'y entraîne au réglable sur des sujets petits et faciles, avant d'aborder les plus grands. Voilà la route que je te propose, à moins que tu n'en aies, toi, une autre plus accessible à indiquer. - Non, je n'en ai pas. - Veux-tu donc que nous poursuivions quelque objet banal, pour essayer de le poser comme paradigme de notre grand sujet ?* »

Voilà un passage du *Sophiste* qui situe le paradigme comme un exercice préalable pour la réflexion et qui peut être un exemple comme on l'utilise en grammaire. Si vous voulez savoir comment décliner en latin telle classe de mots, vous en donnez l'exemple sur un mot qui vaudra pour tous les éléments de cette classe. De la même façon, pour les verbes français, on vous apprend des déclinaisons paradigmatiques. Si vous savez décliner le verbe aimer à ses différentes personnes et à ses différents temps, vous savez alors aussi décliner le verbe manger, mais pas, pour le verbe haïr.

Mais enfin, le paradigme ne s'arrête pas là. Ça ne s'arrête pas à cet usage d'un objet banal avant d’aborder le grand sujet, encore que c'est une valeur de choisir un terme qu'on se réserve pour la suite, et de prendre d'abord quelque chose qui apparemment n'a pas beaucoup d'importance, à quoi on ne tient pas, et qui neutralise l'affect qu'on pourrait avoir pour ce qui est la chose même dont il s'agit. À l'occasion, on s'aperçoit que ce qu'on avait choisi et mis de côté comme banal a peut-être des rapports plus étroits qu'on ne le croyait au départ avec ce qu'il s'agissait d'illustrer. Il s'avère alors que le choix du paradigme n'est pas aventuré, hasardeux. Après tout, il trouve souvent mais pas toujours, une valeur éminente.

Alors, qu'est-ce qui fait la valeur propre du paradigme ? C'est qu'il présente un cas particulier, mais que, de ce particulier, on peut tirer des conséquences qui valent pour le général, qui valent pour le genre. On peut, de ce particulier, et avec l'avantage que donne cette incarnation banale, remonter à ce que nous devons appeler, nous, non pas le genre mais la structure. Ce qui fait d’un exemple un paradigme, y compris dans la grammaire, c’est que c’est un cas d’où on exhibe la structure. Élever l'exemple clinique au paradigme, c'est exhiber la structure dans le cas. Ce n'est donc pas un hasard si Lacan introduit un tel terme platonicien dans sa clinique. C’est rappeler que la clinique psychanalytique et l'expérience analytique sont réalistes. Ça veut dire qu’elles ne sont pas nominalistes. Je me suis déjà expliqué là-dessus. J'ai déjà expliqué le choix par Lacan du réalisme au sens médiéval par rapport au nominalisme. C'est un choix qui au premier abord pourrait paraître paradoxal, dès lors qu'on peut très bien penser que le nominalisme met avant tout l'accent sur le signifiant. Il faut bien dire que la plupart des structuralistes se croient nominalistes. Roland Barthes, par exemple, se croyait nominaliste. J'ai fait valoir naguère en quoi Lacan s'en distingue. Il s'en distingue par son réalisme de la structure.

Je vous conseille à ce propos de lire un livre qui vient de sortir et qui ne sera pas, loin de là, un succès de librairie. Ce livre s'intitule *Le Statut parisien des nominalistes*. L'auteur en est un nommé Paqué. C'est paru au PUF. J'ai passé une partie de la nuit dernière à dévorer cet ouvrage. C'est vraiment la première fois que l'on comprend quelque chose à cette affaire. C'est un ouvrage qui est sorti en allemand en 1977 et qui vient d'être traduit par Martineau qui est un éminent

traducteur de Heidegger. C'est la première fois que l'on comprend quelque chose dans cette affaire sombre du statut parisien des nominalistes.

C'est un texte, un édit qui est un pas célèbre dans la logique médiévale, qui date de 1340, et par lequel la Sorbonne condamnait apparemment la doctrine de Guillaume d'Occam, celui que son rasoir a quand même rendu notoire. Seulement, on n'a jamais vraiment compris de quoi il s'agissait. Cet édit montre qu'à l'époque on prenait vraiment au sérieux ces questions-là. Il y a bien une sorte de statut parisien de Lacan et des lacaniens. C'est vrai, il y a eu une sorte d'édit d'excommunication mais qui n'avait tout de même pas la portée de celui dont nous parlons ici et qui précipitait quand même des gens dans des châteaux-forts amis pour se garder de la prise par corps. À l'époque, quand on ne touchait pas comme il fallait au signifiant on risquait gros. C'est tout à fait différent de ce qu'il nous arrive aujourd'hui, où il faut vraiment employer le bazooka pour se faire prendre au sérieux. On ne prend pas les nominalistes aussi au sérieux que les terroristes. À l'époque, les nominalistes étaient certainement des terroristes.

Le problème de cet édit c'est que l'on n'a jamais vraiment compris qui ça visait. Ça montre que la scolastique était déjà épaisse pour les scolastiques eux-mêmes. Il étaient déjà, à l'époque, presque aussi embarrassés que nous, et il a fallu ce monsieur Paqué pour nous expliquer les dessous incroyablement subtils de ce *Statut parisien*. Paqué nous fait valoir que ça a été signé par le recteur Buridan qui était lui-même un occamiste, et dont il faut penser qu'il s'était arrangé dans ses condamnations pour que personne n'y retrouve ses petits et qu'ainsi les nominalistes puissent continuer tranquillement leur travail de sape comme auparavant.

Monsieur Paqué, qui n'est pas un logicien de profession mais un diplomate - il a passé sa vie dans les instances internationales -, fait en passant un sort à la personnalité de Buridan. Vous connaissez Occam par son rasoir, et vous connaissez aussi l'âne de Buridan. C'est un paradigme logique. Un âne est situé entre deux meules de foin et il ne sait pas laquelle manger. Donc, si ça reste comme ça, il va mourir. On n'a jamais su de quoi, c'était le paradigme. Ça peut servir à des tas de choses. Par exemple que quand l'estomac lui tirera un peu, l'âne mangera n'importe quelle meule. Ça peut aussi bien conduire à une exaltation de la liberté de décision sans fondements argumentés. Ça peut encore illustrer le doute. Ça se prête à beaucoup de choses. En fait, ça montre simplement que Buridan n'était pas un âne, et qu'à sa façon de tordre le signifiant, on ne savait pas si c'était oui ou non. Vous connaissez la légende à propos de Buridan et de la reine Jeanne dans la tour de Nesle. La famille royale, en ce XIVe siècle, s'en payait de bonnes du côté féminin. La reine attirait des jeunes gens pour des orgies, et les supprimait ensuite en les jetant dans la Seine. La légende veut que Buridan y soit allé et qu'il s'en soit tiré. Il avait demandé, au moment où on le liait, de lui laisser le bras droit libre pour pouvoir faire le signe de croix dans l'eau. Il y avait aussi des copains sur la Seine pour le tirer de là. Ça rend vraisemblables les astuces incroyables qui sont incluses dans ce *Statut parisien des nominalistes*. La bulle d'excommunication de Lacan qui avait été rédigée par l'IPA est bien loin de ces finesses. Je vous recommande la lecture de ce volume de Paqué. C'est la première fois que l'on a une présentation aussi vivante des débats de cette époque, à partir d'un document d'autorité, d'un signifiant maître trafiqué de tous les côtés.

Le nominalisme, il est sympathique aux auteurs. Il est en effet subversif dans l'histoire de la pensée. Il constitue une rupture dans la pensée sur le langage et dans la pensée - rupture qui prépare ce dont on se glorifie sous les espèces de la pensée moderne. Le nominalisme, ça consiste d'abord à poser - je simplifie outrageusement - que la seule réalité c'est les choses singulières de l'expérience, les choses singulières qui existent hors de l'âme, c'est-à-dire hors de la sphère de la conscience. Si la seule réalité, c'est ce qui existe un par un dans l'expérience, l'universel et les formes ne sont alors que des concepts - des concepts avec ce que ça comporte d'arbitraire. Ces concepts, en effet, on peut les changer. C'est là, aussi bien, ouvrir une large carrière au maître et possesseur de la nature. On a désigné les nominalistes par le fait que pour eux les *universalia* étaient autant de *conceptus*, autant de *terminus*. On les a appelés terministes ou conceptistes. Si ça a fait une insurrection, c'est que ça avait des conséquences politiques tout à fait certaines. Si l'Église et le pape ne sont que de l'ordre du *conceptus*, ils vacillent sur leur base. C'est une atteinte à l'autorité que de rappeler que le signifiant maître n'est qu'un semblant. C'est là la valeur de ce nominalisme.

Ce n'est pourtant pas la voie que choisit Lacan. La voie qu'il choisit, et précisément dans sa logique et sa clinique, c'est la voie ancienne, c'est la voie du réalisme. C'est celle qui pose que les *universalia*, ou disons plutôt les formes, les signifiants, ne sont pas des concepts. Le signifiant a bien sûr un versant qui touche au semblant, spécialement dans le discours du maître. Mais le signifiant a un autre versant. Il y a un autre versant où le signifiant est une chose, une *res*. Il faut ici prendre la précaution de dire qu'en l'occurrence chose ou *res*, c'est *Sache* et non *Ding*. Nous ne parlons pas ici de la Chose. Il s'agit d'une chose, d'une *res* au sens de *Sache*, c'est-à-dire que là, ça existe, ça existe au dehors de l'âme. Le réalisme, c'est de poser que les choses singulières n'existent pas seulement dans la réalité. C'est de poser que dans la réalité il existe aussi les *universalia*. Il n'existe pas seulement cette chose rouge et puis cette autre chose rouge - on pourrait les compter. Le réalisme pose que le rouge, la couleur rouge, ça existe plus vraiment que les choses rouges. Pour les réalistes, la chose particulière, ce n'est qu'un cas. C'est quelque chose qui tombe de l'universel. C'est un cas passager de la *res universalis*.

Évidemment, nous, aujourd'hui, nous avons du mal à saisir ça. Aujourd'hui, à la différence de ce que c'était au XIVe siècle, c'est le réalisme qui est subversif. Nous sommes, en effet tous nominalistes, nous sommes à traiter les signifiants comme des représentations de conscience. C'est bien pourquoi Lacan ne fait pas équivaloir le signifiant à la représentation. Ça serait du nominalisme. Il fait équivaloir le signifiant au représentant de la représentation. Il met tout l'accent sur cette différence.

S'il peut qualifier l'expression freudienne de représentant de la représentation, c'est parce que le signifiant est une chose au sens de *Sache*. C'est là un point crucial de l'enseignement de Lacan. Sinon on pourrait lui opposer la distinction freudienne de la représentation de mot et de la représentation de chose, pour faire valoir que ce qui compte pour Freud dans l'inconscient, ce sont les représentations de chose. À ce moment-là, on lit Freud comme s'il était un nominaliste. Lacan répond que quand Freud parle là des choses, il s'agit de signifiants. L'enseignement de Lacan porte sur ce point. C'est ce qui donne sa valeur à son retour à Freud. Le signifiant n'est pas que semblant. Il n'est pas représentation mais représentant de la représentation. Les structures, telles les *universalia*, subsistent indépendamment. C'est ça le réalisme, et c'est ce qui est en jeu dans l'élévation du cas au paradigme. Les structures ne sont pas faites pour rester au placard, elles sont présentes dans le cas, et il s'agit de les y démontrer. Il s'agit d'enrichir ce que nous pouvons savoir de la structure à partir du cas. Il ne s'agit pas de jeter je ne sais quel discrédit sur la narration et lui substituer la logique. Il s'agit de rappeler, dans le compte-rendu de cas lui-même, le réalisme de la structure.

Ça nous ramène au rapport de la théorie des ensembles et de la psychanalyse, Nous ne pouvons pas en faire l'économie si nous voulons repérer la consistance logique de l'objet *a*, et donner sa formule à l'extimité.

Premièrement, Lacan s'est vanté, sur un mode plaisant, d'avoir réduit la psychanalyse à la théorie des ensembles. Deuxièmement cette théorie des ensembles, dans l'usage qu'en fait Lacan, on peut la considérer comme un paradigme - un paradigme qui s'offre à l'analyste pour qu'il s'exerce, dans le mathème, aux passes et aux impasses que lui propose l'expérience analytique. Ce qui peut valoir comme paradigme, comme exercice préalable, c'est le noyau de paradoxes qui se découvre dès le commencement de la théorie des ensembles. Troisièmement il faut dire que la théorie des ensembles n'est pas un paradigme parmi d'autres pour Lacan. En effet, ce qu'il qualifie être la structure même, à savoir S(A), il l'extrait précisément des paradoxes que démontre la théorie des ensembles. On a donc là un nœud, et on ne manquera pas de citations de Lacan qui peuvent se glisser sous une de ces trois rubriques: 1) la réduction de la psychanalyse à la théorie des ensembles. 2) le côte exercice de cette théorie. 3) le fait que ça qualifie la structure même.

On pourrait simplement faire la doxographie de Lacan. Rapporter des opinions de Lacan, c'est faire la doxographie de cette œuvre importante qui peut nourrir des opinions parfaitement contradictoires. On peut faire se battre - et d'ailleurs on y assiste - Lacan contre Lacan. Il y a une polémique interne à son enseignement. Nous ne rechignons pas à souligner ces contradictions, en général progressives, mais nous essayons avant tout d'y retrouver l'orientation. Nous ne faisons donc pas nos délices d'une doxographie lacanienne.

Pour commencer, peut-être faut-il dire un mot sur l'ensemble et revenir sur la définition de 1895 qu'en a donnée Cantor : « *Un ensemble est une collection faisant un tout d'objets définis et distincts de notre intuition ou de notre pensée. Les objets sont appelés les éléments ou les membres de l'ensemble* ». Vous pouvez constater que c'est une définition qui n'a rien de formalisée. C'est une définition naïve. Tout le monde peut la comprendre sans passer par des formules. À partir de là, on dira que ces éléments appartiennent à l'ensemble ou que l'ensemble contient les éléments. On peut noter là l'exigence du tout qui préside à l'ensemble. Vous avez déjà une idée de l'orientation qui est celle de Lacan sur la question. Son usage principal de la théorie des ensembles, c'est de faire buter sur des collections qui ne font pas tout. C'est de mettre en valeur, de façons diverses, le pas-tout que la théorie des ensembles délivre à peu près immédiatement.

Je pourrais encore souligner l'expression objets définis. Ça veut dire quelque chose de tout à fait précis. Ça veut dire que pour un ensemble donné et pour n'importe quel objet, on doit toujours pouvoir décider si cet objet appartient ou non à l'ensemble. Un ensemble suppose une décision, il suppose un oui ou un non. Il suppose une décision binaire toujours possible en principe, même si elle n'est pas effectivement toujours possible dans l'expérience. On peut aussi souligner l'expression *objets distincts*. Ça veut dire que le concept cantorien de l'ensemble comporte que tous les éléments du même ensemble sont différents. Un élément figure ou ne figure pas dans un ensemble, mais il n'y figure pas plusieurs fois. Cette définition cantorienne est simple mais comporte donc cependant des réquisits assez précis.

On peut même dire que c'est ce genre de précautions qu'un esprit aussi distingué que Frege a négligé. Vous savez que c'est à propos de Frege que Russell a inventé son paradoxe. Ce paradoxe, vous le connaissez peut-être sous les espèces du barbier du village qui rase tous ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes - la question étant alors de savoir s'il se rase lui-même. On peut dire tout de suite qu'il y a des tas de solutions à ça. Par exemple que le barbier aille ailleurs, hors du village. C'est donc pour Frege que Russell a inventé ce paradoxe. Après le rasoir d'Occam, l'âne

de Buridan, il y a le paradoxe de Russell. Ce sont des noms propres qu'on a du mal à situer à la bonne place, mais enfin, ce paradoxe a suffisamment défrayé la chronique de son vivant pour que vous en ayez une idée précise.

Pour Frege, c'est quand même tout l'ouvrage de sa vie qui fut mis à bas par une petite lettre de Russell. Cette lettre, je l'ai traduite il y a dix ans. Je l'avais citée dans un cours à Vincennes. Elle n'a jamais été traduite en français et je m'étais promis de la publier. Je ne l'ai pas fait. Il faudra que je le fasse.

Si Russell peut avancer ce paradoxe si destructeur pour Frege, c'est sans doute parce que ce dernier avait négligé cet objet défini qui figure dans la définition de Cantor. Évidemment, ça se discute. J'aurais pu détailler les choses si j'avais commencé ça plus tôt dans l'année. Il y a un débat autour de cette affaire. Il y a un texte important qui est une recension par Cantor des *Fondements de l'arithmétique* de Frege. Tout dépend comment on l'interprète. J'en ai là le texte traduit en français. Il faudrait le publier. Les éditeurs de Cantor pensent que Cantor a tort de s'en prendre à la définition de Frege. Ils pensent que Cantor a méconnu ce qu'il y avait de commun entre Frege et lui. Ce n'est pas ce que je pense. Je pense plutôt - et c'est la pente d'un autre logicien vivant qui s'appelle Kreisel - que si Frege avait tenu compte de cette exigence-là, il ne serait pas tombé sous le coup du paradoxe de Russell.

Le reproche de Cantor, c'est que Frege ne tient pas compte du fait que l'extension d'un concept n'est pas toujours déterminée : « *Frege omet tout à fait que l'extension d'un concept est quantitativement déterminée* ». Qu'est-ce que ça veut dire, ce reproche-là ? ça veut dire que Cantor, en 1885, reproche à Frege d'avoir négligé de se poser la question de savoir si un concept a toujours une extension bien définie, c'est-à-dire si à tout prédicat, à toute propriété logique, correspond un ensemble, un ensemble au sens de la définition, c'est-à-dire une collection faisant un tout d'objets définis et distincts.

Cette négligence précieuse de Frege a donné occasion à ce que surgisse ce paradoxe de Russell qui joue un rôle tout à fait essentiel dans la définition de la structure au sens de Lacan. La structure au sens de Lacan, celle de S(A barré), c'est la structure en tant qu'elle inclut le paradoxe de Russell, en tant qu'elle en inclut tous les effets. Il s'agit de savoir si tous les concepts, toutes les propriétés logiques, définissent ou non des ensembles, s'ils sont oui ou non susceptibles de produire une collection faisant un tout. Le paradoxe de Russell invite et oblige tout de suite à répondre non.

Il y a des propriétés à quoi ne répondent pas des ensembles en tant que tout. C'est tout à fait décisif. C'est tout à fait décisif si nous n'oublions pas de quoi il s'agit avec l'ensemble dont nous partons. Il s'agit d'un tout, mais ce n'est pas assez dire. Il s'agit d'un tout, c'est-à-dire d'un partage, d'un partage du dehors et du dedans. Pour que l'ensemble fonctionne, il faut que cette décision puisse être prise. Ou c'est dehors ou c'est dedans. À cet égard, l'ensemble ne connaît pas l'extimité. La structure réaliste de Lacan, on doit au contraire la définir en tant qu'elle rend possible et même nécessaire l'extimité.

Le paradoxe de Russell, on peut dire qu'il vient de la supposition qu'il existerait un ensemble particulier - on peut l'appeler oméga - répondant à la définition cantorienne. Pour qu'il réponde à la définition cantorienne il faut que l'on définisse une propriété pour savoir ce qu'on va mettre dans cet ensemble dont on pose qu'il existe. On peut essayer de mettre dedans - je vais maintenant aller vite - tous les ensembles. Tous les ensembles font partie d'oméga si et seulement si ils ne font pas partie d'eux-mêmes. Il s'agit donc d'une équivalence :

$$E \in \omega \leftrightarrow E \notin E$$

C'est une écriture tout à fait raisonnable du paradoxe de Russell. Il existe un ensemble tel que pour tout E, E fait partie d'oméga, si et seulement si E ne fait pas partie de soi-même. Oméga est aussi un terme à propos de quoi on se pose la question de savoir s'il appartient ou non à oméga. Est-ce que le barbier se rase lui-même s'il ne rase que ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes ? Dès lors que l'on pose, dans cette formule, qu'oméga est aussi en E, on substitue oméga à E, et on obtient ceci, qui fait quand même quelques difficultés :

$$\omega \in \omega <\text{------}> \omega \notin \omega$$

Il suffit là d'une substitution, une substitution d'oméga à E, pour qu'on en déduise le paradoxe. C'est exactement ce que dit Russell. Je vais vous lire cette lettre de Russell qui est époquale dans l'histoire de la pensée logique et qui est datée du 16 juin 1902 :

« *Cher collègue, je connais vos* Fondements de l'arithmétique *depuis un an et demi, mais j'ai ai dû attendre jusqu'à maintenant pour trouver le temps nécessaire à l'étude approfondie que je voulais faire de votre œuvre. Je me trouve parfaitement d'accord avec vous sur tous les points essentiels* [c'est comme ça que Russell annonce la catastrophe], *particulièrement quand vous rejetez de la logique tout élément psychologique , et quand vous attachez une grande valeur à une idéographie* [donc à l'écriture formaliste] *pour établir les fondements des mathématiques et de la logique formelle, lesquels peuvent difficilement être distingués. Sur bien des questions, je trouve*

dans votre œuvre des discussions, des distinctions et des définitions qu'on cherche en vain dans celles d'autres logiciens. Il y a seulement un point où j'ai rencontré une difficulté. Vous dites, page 17, qu'une fonction peut aussi jouer le rôle de l'élément indéterminé. Cela, je le croyais auparavant [ça veut dire : je croyais qu'oméga pouvait toujours être substitué à E] *mais cette idée me semble aujourd'hui douteuse en raison de la contradiction suivante. Soit le prédicat : être un prédicat qui ne peut être prédiqué de soi-même* [c'est dans le langage des propriétés, ce que je vous ai transcrit très vite dans le langage des ensembles]. *Est-ce qu'oméga peut être prédiqué de soi-même? De chaque réponse opposée, l'autre s'ensuit. Par conséquent, nous devons en conclure qu'oméga n'est pas un prédicat. De même, il n'y a pas de classe comme totalité, il n'y a pas de classe qui, chacune prise comme totalité, n'appartienne pas à elle-même. De cela je conclus que dans certains cas une collection définissable ne fonde pas une totalité. Je suis sur le point de finir un livre sur les principes des mathématique pour lesquels j'aimerais discuter votre œuvre d'une façon très approfondie*. »

Il y a la réponse de Frege où il dit avoir reçu une enveloppe vide qui paraît lui avoir été adressée par Russell. Cette réponse de Frege est dans son ensemble d'une très grande noblesse, puisqu'il voit là s'effondrer ce qui était le point essentiel de son travail :

« *Votre découverte de la contradiction m'a causé la surprise, et je dirai même la consternation la plus grande. Elle ébranle en effet la base sur laquelle j'entendais construire l'arithmétique. Il apparaît donc que cette transformation n'est pas toujours permise, que ma règle V est fausse (...) Je dois réfléchir plus avant sur ce sujet. Cela est d'autant plus grave qu'avec la perte de la règle V, ce ne sont pas seulement les fondements de mon arithmétique mais aussi les seuls fondements possibles de l'arithmétique qui semblent s'évanouir. Néanmoins, je pense très volontiers qu'il doit être possible de poser des conditions (..) de telle sorte que ça se répare* ».

Les différentes tentatives par Frege de réparer ce défaut est une histoire qui a été étudiée par les logiciens. Je ne peux évidemment pas ici vous faire saisir toute la saveur de ce défaut. Je ne vous en donne que le noyau. La première de ces solutions, c'est de dire qu'il n'y a pas cet oméga. Écrivons ça comme Lacan le fait : $\exists\ \omega$.

Bien que nous ayons $E \notin E$, qui est une propriété logique parfaitement recevable, nous pouvons dire que la collection de ces termes ne fait pas un ensemble. Nous avons une collection mais c'est une collection qui ne fait pas un tout. Ça revient à dire que ça n'existe pas.

La solution la plus économique, la plus invisible, consiste à se donner un ensemble préalable à partir duquel on pratique une sélection tranquille. On est assuré auparavant qu'un ensemble existe. Je reviendrai peut-être là-dessus la fois prochaine avec un peu plus de détails. C'est ce qui a obligé, dans l'axiomatique de la théorie des ensembles, d'ajouter un axiome dit de sélection, qui a précisément pour but d'empêcher la formation de l'ensemble Russell.

Il y a encore un autre type de solution. J'y ai déjà fait allusion. C'est la stratification. Ça consiste à mettre des indices de part et d'autre du signe d'appartenance. S'il y a l'indice *n* avant le signe d'appartenance, il y aura l'indice *n + 1* après. On ne traiterait alors que sur oméga indice *n* et oméga indice *n + 1*, pour qu'ainsi on ne puisse pas déduire une contradiction pure et simple, et qu'on ait au contraire un univers stratifié:

$$n \in n + 1$$
$$\omega\, n \in \omega\, n + 1$$

Il y a, au fond, une solution beaucoup plus radicale. C'est justement sur celle-là que Lacan nous invite à réfléchir quand il soutient les logiques qui admettent la contradiction, c'est-à-dire des logiques qui ne rayent pas purement et simplement la formule d'équivalence comme contradictoire, mais qui, au contraire, lui font une place. Ce qu'on appelle précisément les logiques de l'inconsistance, ce sont les logiques qui font une place à cette formule contradictoire :

$$\omega \in \omega \leftrightarrow \omega \notin \omega$$

Au fond, ça consiste à dédramatiser cette affaire, à dédramatiser cette formule contradictoire, et à se demander à quelles conditions elle est une contradiction. Pour qu'il y ait ici une contradiction, il faut que l'on considère qu'il s'agit là d'une proposition, c'est-à-dire quelque chose qui doit être vrai ou faux. C'est alors qu'on l'élimine comme n'ayant pas de sens, et cela par un certain nombre de manipulations comme l'axiome de sélection. Russell, lui, pour rendre impossible l'écriture même de la formule contradictoire, il avait inventé la théorie des types, qui revient à la stratification.
Mais on peut parfaitement tenter d'accepter cette écriture sans en faire une proposition. Ça revient à quoi ? Ça revient à poser, pour les logiques qui s'y essayent, qu'il faut faire la place à un terme que la négation même laisse inchangé. Qu'est-ce qui différencie $\omega \in \omega$ et $\omega \notin \omega$? C'est qu'à la seconde s'ajoute une négation par rapport à la première. En définitive, c'est équivalent $\omega = \omega$. La tentative des logiques inconsistante, c'est d'admettre une entité que la négation laisse inchangée,

c'est-à-dire une entité qui est comme imperméable ou réfractaire à la négation. Il s'agit d'une entité qui ne peut pas être niée. On utilise tellement cette propriété dans la logique qu'on appelle la logique combinatoire, que l'on peut construire, pour tout x, une entité réfractaire que cet x laisse inchangée. Dans cette logique combinatoire, telle qu'elle a été formulée par un logicien qui s'appelle Curry, on peut faire figurer un combinateur paradoxal qui est un terme qui se réduit à sa propre négation. Ce n'est pas tellement difficile à expliquer mais je n'ai plus le temps. J'y reviendrai éventuellement la fois prochaine. C'est ce qui, dans ces logiques de l'inconsistance, nous permet en tout cas de faire sa place au signifiant, de faire dériver une logique du signifiant de la théorie des ensembles, une logique du signifiant qui est la seule à pouvoir situer et rendre pour nous opératoire l'extimité.

Lacan, dans un premier temps, a inscrit la psychanalyse dans le sillage de la linguistique, avec Jakobson et après que Lévi-Strauss lui en ait montré le chemin. Mais il n'a aucunement reduit la psychanalyse à la linguistique. Il est resté d'abord dans le sillage phénoménologique et heideggérien, mais sans syncrétisme.

Il n'a pas fait le syncrétisme dé Cantor, de Jakobson et de Heidegger, même s'il a fait vibrer leurs énoncés d'une façon qui le fait croire, qui le fait même croire, à l'occasion, à leurs spécialistes. Il a pris tout ça comme matériaux pour construire l'autonomie du discours analytique. La logique, à cet égard, pour Lacan, si elle est un paradigme, est un paradigme plus foncier que la linguistique, et cela dans la mesure même où la logique ne prend pas en compte les effets de signifié. La logique traite du signifiant pur, du signifiant qui ne signifie rien, et, par là, elle rend d'autant plus pur l'effet de sujet. Elle permet de distinguer l'effet de sujet des effets de signifié. Mais, cet effet de sujet, elle le méconnaît en même temps, elle le refoule, elle le suture.

C'est là qu'il y a chez Lacan un intérêt effectif pour les paradoxes. Cet intérêt électif est le premier résultat de l'effort pour penser le signifiant tout seul, pour lui donner une cohérence totale. Frege a eu cette ambition de donner une cohérence et une consistance totales au signifiant. Sont arrivées alors ces quelques lignes de Russell qui ont fracassé cet idéal. De la même façon, un peu plus tard, c'est l'utopie de la consistance mathématique de Hilbert qui a donné sa fonction si ravageante au théorème de Gödel. Il n'est nullement en lui-même un paradoxe, mais c'est parce que précédait cette utopie de la consistance mathématique de Hilbert, qu'il a affecté comme une déchirure les logiciens et les mathématiciens. On peut tout de même dire que la logique est depuis un savoir dispersé. On prétend aujourd'hui, dans les manuels les plus récents, faire la fine bouche sur les paradoxes en disant que finalement ça n'a pas été si important que ça. C'est facile à dire après cinquante ans. Cela n'empêche que si aujourd'hui on ne peut plus dire *la* théorie des ensembles, c'est bien parce qu'elle s'est fracassée, dispersée selon les différentes façons de suturer les paradoxes auxquels elle a donné naissance. Cette totalisation moderne du savoir, il faut le dire, a échoué, et disons que ce n'est pas par hasard que cela soit contemporain de la psychanalyse. Je poursuivrai la prochaine fois.

XX – *14 mai 1986*

Il m’est difficile aujourd'hui de faire ce cours à partir des développements qu'avait celui de la semaine dernière, et dont la préparation, étant donné ce que je vous expose, demande toujours un temps et un soin que je n'ai pu cette fois lui consacrer, et ce pour des raisons qui sont toutes extérieures à ce qui se déroule ici. Ces raisons, je considère que je n'ai donc pas à vous les exposer, puisqu'elles ressortissent au privé, et même précisément à la sphère familiale. Ceci pour vous dire que j'abrégerai sans doute le temps habituel de ce cours, et pour m'excuser d'un manque de serrage qui pourrait éventuellement s'y rencontrer.

Je n’ai cependant pas voulu manquer ce rendez-vous hebdomadaire avec vous, et je ferai donc ce que je peux. Ça m'a d’ailleurs fait voir ce qu'est la concentration intellectuelle et en quoi elle est tout à fait distincte de la tranquillité d'esprit. Je n'ai jamais de tranquillité d'esprit, je peux vous le dire. L'urgence et même les affects n'empêchent pas du tout de préparer le cours que je vous fais pendant l'année. Il en va autrement quand ce n'est pas l'esprit qui est agité mais quand c'est le *Dasein* qui est touché. C'est ce qui m'est arrivé, et la concentration m'a fait défaut.

J'en étais donc, la fois dernière, à vous parler du paradoxe de Russell. Ce paradoxe n'est pas un jeu de l'esprit. C'est un jeu de signifiants qui a sa nécessité propre à partir du moment où on essaye d'aborder la logique dans l'écriture. C'est ainsi qu'un paradoxe comme le *je mens*, connu depuis toujours, n'a - c'est un fait - donné lieu à aucun développement dans l'Antiquité. Il n'a eu aucune conséquence quant au savoir. Il a été gardé comme une sorte de mot d'esprit bien significatif d'une position subjective toute particulière et sans conséquences quant à l'élaboration et la mise en forme du savoir. Il en va tout autrement à notre époque quand la structure de ce mot d'esprit du *je mens* est dégagée, et qu'elle donne matière a Gödel pour construire, de façon homologue, un raisonnement, une argumentation qui a ébranlé dans notre siècle le concept même de savoir. Ce rapport du mot d'Épiménide à Gödel figure en note dans le mémoire originel de Gödel. Ce n'est pas un rajout fait après coup. Gödel y fait lui-même référence.

Que le paradoxe de Russell ne soit pas gratuit vous pouvez l'apercevoir au seul fait que la question de savoir si un ensemble est élément de soi-même ou non, peut être formulée dans le langage courant sans recourir à aucune formalisation. C'est l'exemple du barbier. Cet exemple non formel, on peut le dire autrement, d'une façon qui est aussi non formelle mais qui est plus sérieuse. Par exemple, si on croit savoir ce que c'est qu'une pierre, on peut imaginer pouvoir former l'ensemble des pierres. Cet ensemble des pierres, du seul fait que c'est un ensemble, il n'est pas élément de soi-même, et ce dans la mesure ou un ensemble n'est pas une pierre. Par contre, si à partir de cet ensemble des pierres, on forme l'ensemble des noms Pierre, on peut dire, au contraire, que l’ensemble des noms Pierre est élément de soi-même. On peut donc admettre que la question de savoir si un ensemble est ou non élément de soi-même a du sens. Ça a du sens et on peut s'en servir comme d'un principe de discrimination pour savoir où l'on place tel élément. C'est en effet de ça dont il est question : est-ce d'un côté ou est-ce de l'autre ?

Ce paradoxe, je le souligne, a un rapport étroit et est même constitutif de la logique du signifiant telle que Lacan l'a développée. Ce paradoxe intervient quand on s'occupe des ensembles qui ne sont pas éléments d’eux-mêmes et dont on essaye de former l'ensemble. C'est un redoublement que le langage courant lui-même rend sensible. Il s'agit d’un ensemble d’ensembles qui ne sont pas éléments d’eux-mêmes. La question surgit de ce qu'en formant cet ensemble-là, on sort des normes logiques qui valent pour les ensembles. Cet ensemble apparaît lui-même comme insituable et non homogène aux autres ensembles. On ne peut pas dire de quel côté il est. Il défait les classifications. Il apparaît être nomade, et son existence même, dès lors qu'il est anormal, peut être mise en question.

Arès tout, ce n'est pas un fait qui est inédit dans le domaine mathématique, dès lors que l'on constitue un ensemble d'objets et qu'on admet une opération, une fonction définie pour cet ensemble d'objets. Il n'est pas inédit dans l'histoire des mathématiques qu'une opération définie pour un ensemble d'objets fasse apparaître des objets extérieurs, différents, et dont le statut existentiel même est en question.

Lorsque vous avez un ensemble d’objets formels et une opération qui s’applique à ces objets, il peut se faire, mais ce n'est pas obligatoire, que le résultat soit de même nature que les termes de départ. Prenez, par exemple, l'ensemble des entiers naturels, et définissez, par rapport à cet ensemble, l'opération de l'addition. Vous obtiendrez toujours des entiers naturels comme résultats, c'est-à-dire que vous ne sortirez pas de l'ensemble défini au départ. Cette opération vous donnera toujours des nombres naturels qui font partie de l'ensemble que vous avez défini au départ. La multiplication a aussi la même propriété. On dit alors que l'ensemble en question est ferme ou stable pour l'opération de l'addition et pour l'opération de la multiplication.

Par contre, qu’en est-il pour la soustraction ? La soustraction ne donne pas la même assurance. En appliquant la soustraction sur l'ensemble des entiers naturels, vous pouvez vous trouver avec des nombres négatifs qui ne sont plus de la classe des entiers naturels. Si vous avez 3 - 4, vous vous trouvez devant une entité bizarre qui n’était pas prévue au départ. La question se pose, et s'est posée, de savoir si ce nombre de -1 est vraiment un nombre, dès lors qu'il n'est pas

un entier naturel. Ce nombre, pour pouvoir le naturaliser, il faut procéder à une extension de l'ensemble d'objets de départ. Ce statut du nombre négatif est déjà un saut, un pas de la pensée.

Avec la division, vous vous trouvez devant un problème comparable. Les décimales apparaissent et dès lors, on n'est plus dans les entiers naturels. La question se pose, là aussi, d'étendre l'ensemble de départ. Il peut d'ailleurs se faire que ces nombres vous apparaissent si repoussants que vous ne puissiez vous faire à l'idée d'étendre l'ensemble de départ.

Le problème se pose aussi bien s'agissant des opérations statistiques. Ceux d'entre vous qui en ont fait par exemple pour leurs études de psychologie, savent qu'en faisant des moyennes sur des populations, on peut faire apparaître un individu moyen qui est absolument inviable et qui n'est susceptible d'aucune incarnation. Il faut alors modérer l'automatisme des opérations que l'on met en jeu. Une opération définie sur un ensemble d'objets peut donc faire apparaître des objets extérieurs à cet ensemble, des objets absurdes, voire des objets impossibles, selon la définition admise au départ.

À cet égard, le paradoxe de Russell est dans cette classe de problèmes. En effet, à partir de la définition d'appartenance à un ensemble, on se trouve sortir de la norme de l'ensemble. Ce paradoxe est au fondement de la logique du signifiant. Il faut que je vous en rappelle la donnée de base.

La donnée de base de cette logique du signifiant, c'est que le signifiant ne se pose qu'en s'opposant. C est sa définition différentielle. On ne pose pas le signifiant comme une substance dont les propriétés seraient définissables en elles-mêmes. On pose le signifiant comme non substantiel. Je viendrai peut-être tout à l'heure à cette opposition importante de la substance et du substitut. Le champ du signifiant tel que nous l'héritons de la linguistique, n'a au départ qu'un un seul principe. Ce principe, c'est la différence. C'est la seule opération qui vaut pour le signifiant. De ce seul fait, on introduit du paradoxe dans la logique.

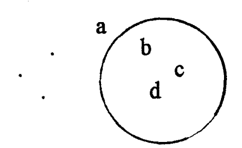
Je pourrais vous redonner l'argument très simple que j'en ai forgé en partant d'un ensemble à quatre éléments, que nous identifions par les lettres minuscules : a, b, c, d, et dont aucune ne peut être définie autrement que par différence. Définir par différence, c'est d'abord mettre au premier plan le tout, le système comme tout formé par ces quatre éléments :

a b c d

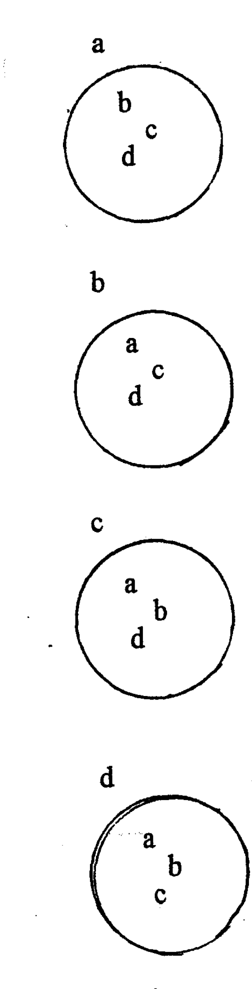
Avec la différence, on irait à l'infini. Donc, pour qu'il y ait définition, il nous faut un tout. Disons plutôt qu'il nous faut du tout. Le principe différentiel conduit nécessairement au tout. Si on admet ce tout comment allons-nous définir l'élément *a* ? Nous le définissons par sa différence avec chacun des trois autres éléments :

a =/= b
a =/= c
a ≠ d

Nous pouvons faire la même chose avec b, c et d. Ce que nous appelons une définition, nous ne l'obtenons qu'à partir de sous-ensembles de l'ensemble de départ. La définition de *a* est en fait le rapport que nous établissons avec les sous-ensemble formé par b, c et d.



Il est clair que par ce biais nous n'avons aucun moyen d'obtenir l'ensemble exhaustif de départ. Nous n'obtenons que quatre partialités qui laissent chaque fois un élément extérieur :



Il y a donc un écart entre l'ensemble de départ et les différents tout qui sont définissables à partir de notre opération. Cela ne nous donne un tout qu'à la condition que, à chaque fois, un n'y soit pas. Dans le cadre de cette logique, nous pouvons avoir des tout mais ce sont des tout partiels, des tout qui comportent une exception. On peut ajouter, au terme de différence que nous avons fait valoir, le terme de tout. Vous voyez que la conjonction de la différence et du tout nous fait buter inévitablement sur l'exception. Nous avons: différence, tout exception. Voilà une chaîne que nous venons de construire d'une façon tout élémentaire, et qui, si elle n'est pas démonstrative, est du moins illustrative.

On voit bien ce qui changerait si au lieu de l'unique opérateur de différence, nous avions un opérateur d'identité. Si nous avions un opérateur d'identité, nous pourrions écrire a = a. C'est cela que nous n'avons pas le droit d'écrire dans notre notation. Si nous pouvions écrire $\forall x\ x = x$, nous aurions le tout total. Ce x = x est, aussi élémentaire soit-il, le cœur de la logique formalisée. C'est le cœur d'une logique où il n'y a pas de sens. Ce x = x est un zéro de sens. C'est en même temps le dernier mot du chiffrage de la logique. C'est même ce sans quoi le nombre réel ne peut pas même être posé - nombre réel qui n'est jamais achevé et qu'il faut poser comme l'identité hors sens.

Il est certain que prendre comme point de départ une logique de la différence, ça se justifie, au dernier terme, par le fait que ce que nous visons dans la logique au signifiant, c'est la langue - la langue qui véhicule du sens. Du point de vue sémantique on est toujours amené à mettre en question le principe d'identité. C'est ce que disait le logicien Quine : comment peut-on savoir si le mot *lapin* se réfère réellement au lapin qui court, là, dans la campagne ? Par là, on est déjà conduit à une régression dans le langage, qui nous amènerait finalement à espérer que ce soit en montrant avec le doigt le lapin qui court, que l'on pourrait savoir ce que c'est.

Mais, en fait - et Quine le note lui-même -, quand nous essayons en pratique de déterminer la référence d'un mot du langage courant, nous finissons toujours par nous mettre d'accord dans notre langue maternelle, nous finissons toujours par nous mettre d'accord pour prendre les mots de cette langue comme ils se présentent, comme ce pour quoi ils se donnent. On ne se met d'accord - c'est Quine qui le dit - que dans la langue maternelle. Montrer le lapin avec le doigt ne suffit pas. Il y aura toujours l'ambiguïté de savoir ce qu'on montre exactement : un bout ou l'autre du lapin, ses oreilles, ou, s'il est en cage, la cage elle-même, etc. Donc, dans la langue, pour s'entendre, il faut accepter la langue comme elle est. Dans la langue, il n'y a aucun mot qui veut dire exactement la même chose qu'un autre.

C'est seulement dans la logique que vous pouvez, par exemple, poser que F(x) est équivalent à P(x). Mais à partir de quoi pouvez-vous ainsi poser que deux fonctions, deux propriétés, deux concepts, deux notions sont les mêmes? Comment pouvez-vous poser que deux indices sémantiques sont les mêmes ? Vous posez qu'ils sont les mêmes, dans votre logique formalisée, lorsqu'ils définissent la même extension, c'est-à-dire lorsque les éléments réunis dans un ensemble par F et les éléments réunis dans un ensemble par P sont, du point de vue de l'extension, équivalents. Mais il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit de la sémantique. Dans la langue, on ne peut pas substituer une valeur sémantique à une autre *salva veritate*, pour le dire comme Leibniz. On ne peut pas substituer une valeur à une autre en gardant la vérité sauve. On peut le faire dans le domaine de l'extension et du formalisé, mais on ne peut pas le faire dans le domaine sémantique.

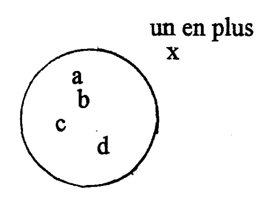
On peut substituer un terme à un autre - la référence restant la même - en disant le nom propre d'une personne et en admettant que là on s'accorde sur la référence. On peut aussi désigner cette personne par des attributs sans équivoques dans un contexte donné: la référence reste la même. La référence reste la même mais le sens n'est pas le même. Le sens n'est pas le même entre le nom propre d'une personne et le fait que je désigne cette personne comme étant celle qui est derrière le pupitre. La référence est la même mais pas le sens. On peut même dire que c'est cela la définition du sens. Du point de vue du sens, il n'y a pas de substitutions *salva veritate*. C'est peut-être, du point de vue formel, la meilleure définition que l'on puisse donner du sens. Aucun terme sémantique n'a d'équivalent.

C'est bien pour ça que nous sommes conduits, à partir de la langue maternelle, à considérer la différence comme une opération foncière. Qu'il n'y a pas de substitutions équivalentes, c'est ce qui fait qu'on ne peut pas définir d'identité au niveau sémantique. Il n'y a pas de norme d'identité au niveau sémantique. C'est ce que dit très bien Quine quand il dit que quand on veut faire de la sémantique, on a affaire à des « *demi-entités scintillantes auxquelles le concept d'identité ne s'applique pas* ». Quine parle même de demi-entités qui sont inaccessibles à l'identité.

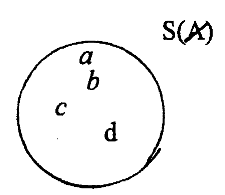
Quand le logicien formel est devant les problèmes de la langue naturelle, il faut, s'il veut les traiter, qu'il élargisse énormément son ensemble de départ. Quand il fait de la logique formelle, il part de termes qui répondent au principe d'identité, mais dès qu'il s'avance vers la langue maternelle, il faut qu'il admette des entités bizarres. Pourquoi Quine dit-il *demi-entités* ? Simplement parce que ce n'est que la moitié du principe d'identité. On ne peut pas le répéter deux fois. On ne peut pas mettre quelque chose de l'autre côté du signe égal : a = ... On ne peut certainement pas mettre un b, puisqu'aucun mot ne veut dire exactement la même chose qu'un autre. Dans la langue, on ne peut pas dire a = a. C'est là toute la valeur différentielle du *je le dis et je le répète*. Si vous le dites une deuxième fois, ça n'a plus, dans la langue, la même valeur que la première fois.

Ce qui fait l'idée de base de la logique, c'est qu'il y ait des substitutions possibles, c'est que l'on puisse définir deux propriétés comme identiques, dès lors qu'elles déterminent la même extension, dès lors qu'elles ont même référence. C'est d'ailleurs ce à quoi Quine lui-même se tient. Il y a, pour la logique formelle, un principe d'extentionnalité qui est sa condition de possibilité. Mais dès qu'on raisonne dans la langue naturelle, on ne peut déterminer deux propriétés qui soient pareilles. C'est peut-être ce qui pour vous, et au-delà des considérations propres de Saussure, peut le mieux fonder cet artifice qui est de considérer là différence comme une opération. Rien que par ce raisonnement élémentaire, il apparaît qu'il n'y a pas de tout véritable, de tout intégral dans la logique du signifiant.

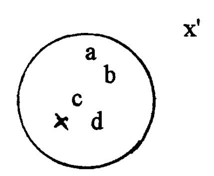
On peut déjà en déduire ce principe que Lacan a repris à son compte, à savoir que *rien n'est tout*. Mais il y a peut-être une autre forme que l'on peut donner à ce principe du *rien n'est tout*. Nous avons vu, tout à l'heure, que nous avions à chaque fois, selon les quatre termes a, b, c, d, des ensembles partiels qui dépendent d'un terme extérieur. Si nous voulons former l'ensemble de ces quatre éléments, il nous faut alors un un en plus :



Le principe de la logique du signifiant, *rien n'est tout*, peut alors être dit d'une autre façon : *il y a toujours un en plus*. Cet un en plus, c'est un opérateur de totalisation. C'est un totalisateur qui s'excepte de l'ensemble qu'il totalise. Ce que Lacan appelle S(A barré) résume les deux principes à la fois. Ça résume le principe *rien n'est tout* et le principe *toujours un en plus* :



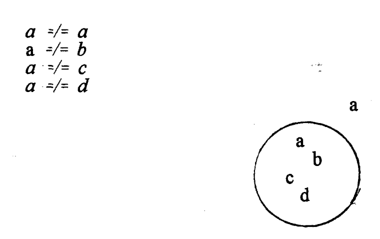
Il y a toujours, entre cet élément en plus et l'ensemble, une corrélation antinomique. L'ensemble ne peut être formé que grâce à cet un en plus, et, en même temps cet un en plus n'est pas résorbable. Il ne peut pas devenir un normal. Il n’est pas résorbable structurellement. Si vous rêvez d’étendre votre ensemble afin d’avoir *a, b, c, d, x,* vous ne pouvez le faire qu'à la condition d’avoir un *x*' :



Vous voyez que nous avons là un processus à l'infini. C'est un troisième principe équivalent aux deux autres. Il y a, dans la logique du signifiant, des processus interminables. Ceci vaut pour toute chaîne signifiante. Toute chaîne signifiante est liée à un signifiant en plus. Toute chaîne signifiante comporte l'implication d'un autre signifiant qui échappe. Par là-même, le manque est rendu présent dans toute chaîne signifiante. Cet autre signifiant échappe sans que ça soit de nature, sans qu'il soit de nature différente. Il n'est pas différent mais il échappe. C'est pourquoi Lacan écrit le signifiant de grand A barré avec un grand S, c'est-à-dire avec le grand S du signifiant: S(A barré). Ce signifiant n'est pas de nature différente mais il échappe. Vous savez que, d'après Lacan, c'est cette logique que Freud a perçu dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, quand il admet un refoulé originaire. Ça ne sera jamais là. Ça sera toujours pas là. Vous savez aussi que c'est dans cet espace que Lacan a été amené à formuler, d'une façon inoubliable, le S_1 – S_2, qui est un abrégé de la logique du signifiant.

Je vous ai, je l'espère, assouplis à l'idée qu'il n'y a pas qu'une seule solution à ces paradoxes. Le paradoxe se décline. Nous avons ici des principes qui sont apparemment très différents mais qui, en définitive, exploitent le même fait signifiant.

Il y a la question de savoir comment on pourrait, sans un en plus, résoudre le problème de former l'ensemble {a, b, c, d} ? Nous savons qu’avec ce principe : a =/= b, a =/= c, a =/= d, nous n'obtenons que des ensembles partiels. Comment avec ce principe et sans un en plus réussir à obtenir l’ensemble {a, b, c,d} ? Eh bien, vous avez cette possibilité que Quine nous autorise à exploiter, cette possibilité d'écrire que *a* est différent de *a*. Admettez seulement que vous puissiez écrire a =/= a, c'est-à-dire avoir un terme non identique à soi. Si vous osez écrire a =/= a, alors vous avez la liste suivante, où vous pouvez faire figurer *a* dans l'ensemble des éléments différents de *a* :



À la place du un en plus, vous introduisez un élément non identique à soi-même. De cela, nous pouvons faire un quatrième principe : pour toute totalité signifiante, il y a un élément non identique à soi-même. Cet élément non identique à soi-même, nous savons comment Lacan l'écrit. Il l'écrit $. Vous voyez là la parenté du paradoxe de Russell avec cette logique.

Russell lui-même, pendant dix ans, a tenté plusieurs solutions. Je vais les évoquer rapidement. Ces dix années sont tout à fait admirables dans sa recherché intellectuelle. Nous n'avons évidemment pas à en retenir tous les éléments, puisque le choix qu'il a pu faire de telle ou telle solution répondait à des critères purement logicistes. Ce qui, en effet occupait Russell et lui servait de repère pour discriminer entre les solutions, c'était ce en quoi chacune permettait ou non de logiciser les mathématiques. Ces différentes solutions ne permettent pas chacune la logicisafion des mathématiques, et il y avait donc là un choix à faire. Cette enquête est en elle-même tout à fait passionnante mais ce n'est pas notre objet ici. Nous ne retenons ces solutions que sur le fond de ce

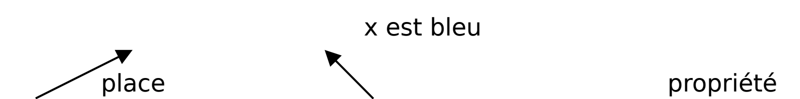
qui nous intéresse, à savoir cette logique du signifiant dans laquelle il s'agit de trouver la juste place à la relation d'extimité. C'est cela notre orientation.

Dès qu'il a publié ce qu'il avait découvert de paradoxal et d'antinomique dans l'œuvre de Frege, Russell a donné une première analyse du paradoxe pour essayer de trouver des solutions. Il a d'emblée situé le problème au niveau de l'articulation entre propriété valable pour des éléments d'une classe ou d'un ensemble et formation de l'ensemble. J'utilise les deux mots de classe et d'ensemble, puisque Russell utilise le mot de classe, et que les conséquences du paradoxe font qu'il faut bien distinguer les deux concepts.

Peut-on dire ou non que toute propriété définit un ensemble ? Russell part de l'instrument frégéen, qu'il appelle la fonction propositionnelle : *phi de x*. Ça peut être une phrase dans laquelle on prélève un élément ou un terme comme variable : *x. Phi* peut être à l'occasion l'abréviation de toute une phrase, de tout un discours. Vous avez par exemple : *le ciel est bleu*.

Vous rayez *le ciel* et vous avez un *x*. Puis vous allez essayer de voir si les différents termes qui viennent à cette place répondent à cette propriété :





Ça peut être une phrase beaucoup plus longue, mais nous avons là le mécanisme élémentaire pour logifier. C'est une présentation tout à fait traditionnelle. On fait des trous dans les phrases. Quand on a le mot *ciel*, c'est une proposition. Quand on fait un trou et qu'on met un *x*, ça devient une fonction propositionnelle au sens de Russell. La fonction propositionnelle, c'est une proposition dans laquelle on a fait un trou et mis un *x* pour faire varier le terme de référence.

Russell raisonne donc sur φ x, et se demande dans quelle mesure ça définit dans tous les cas, un ensemble des éléments qui possèdent la propriété φ. Pour tout φ x, peut-on définir l'ensemble des éléments qui contiennent tous le φ x ? Nous avons là, si vous voulez, un principe naïf. Russell s'en est aperçu dès 1903. Il a remis en cause une intuition naturelle qu'il faut bien dire naïve. Le paradoxe de Russell ébranle une intuition tout à fait foncière. Nous, comment pourrions-nous dire cela ? Nous pourrions dire que ça ébranle profondément notre imaginaire de totalité. Ce que nous apporte ce paradoxe d'écriture, C'est qu'il nous montre comment les fonctionnements symboliques déconcertent nos intuitions imaginaires. Les écritures de Russell ne répondent pas au principe naïf qui serait que toute fonction propositionnelle définit un ensemble ou que tout ensemble pourrait être défini par une fonction propositionnelle. C'est ce que Russell appelle le *principe de compréhension* - compréhension où ça fait des tout, des choses sur quoi on peut mettre la main. Dans compréhension, il y a préhension. C'est ce sur quoi on peut mettre la main, comme sur un ensemble. Quine appellera ça le principe d'abstraction. C'est ce principe qui est remis en cause par le paradoxe de Russell.

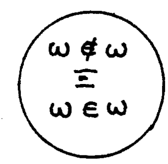
Qu'est-ce que c'est ce principe, quand on l'analyse ? C'est qu'en tous les cas, il existe un ensemble Z tel que pour tout x, φ x est équivalent à x $\in$ Z :

$$\exists\, Z \;\forall x\, \varphi x \;\equiv\; X \in Z$$

Ceci est l'écriture formalisée du principe de compréhension ou d'abstraction. Si on définit par φ x par x $\notin$ x, on obtient alors le paradoxe. On est obligé de poser qu'il existe un ensemble oméga tel que x $\notin$ x est équivalent à x $\in$ ω :

$$\exists\, \omega \;\forall\; x\, x \notin x \equiv x \in \omega$$

Lorsqu'on se pose la question pour oméga même, on obtient le paradoxe de Russell. Nous avons alors cet ensemble oméga qui est contradictoire :



Cette analyse, Russell l'a faite dès 1903. Ce qui lui a paru être la solution, c'est de mettre l'accent sur l'ambiguïté du terme d'appartenance - une ambiguïté qui tient en ce que ça ne veut pas dire la même chose du côté gauche et du côté droit du signe d'appartenance :

$$\ldots \in \ldots$$

Lorsque nous faisons figurer un terme à gauche du symbole d'appartenance pour dire qu'il est un élément qui appartient à, nous prenons cet élément comme un. Mais de cela nous ne sommes pas sûr à droite. À droite, nous avons un ensemble dont rien ne nous dit encore qu'il fait un tout. Russell distingue alors la classe comme une et la classe comme multiple, et qu'est-ce qu'il essaye par là de faire valoir ? C'est qu'il y a un certain nombre d'ensembles qui peuvent figurer à droite du signe d'appartenance mais qui ne peuvent pas figurer à gauche. Ça veut dire qu'il y a des classes qui peuvent être des éléments et d'autres qui ne peuvent pas, par exemple l'ensemble oméga. On a tout à fait le droit d'aller jusque-là dans le raisonnement, c'est-à-dire poser qu'il existe oméga qui répond à cette définition, parce que là oméga est seulement à droite et qu'on n'a pas le droit de le faire figurer à gauche :

$$\exists\ \omega\ \forall\ x\ x \notin x \equiv x \in \omega$$

Vous voyez donc que Russell peut préserver toute une partie de ce raisonnement grâce à cette distinction. C'est une solution pour ne pas tomber dans le paradoxe.

La leçon que tire Russell en 1903 du paradoxe est la suivante. Je le cite : « *La classe comme une ne satisfait pas la fonction par laquelle elle est elle-même définie comme multiple* ». Il est intéressant de voir comment Russell a développé et multiplié cette intuition de solution de départ. Il a distingué trois grands types de solutions. Je dirai qu'elles sont en quelque sorte pour lui alternatives, étant donné qu'elles ont des conséquences différentes quant à la logicisation des mathématiques. Nous, nous pouvons les retenir, non pas comme alternatives, mais simultanément.

Je vais vous donner les noms russelliens de ces trois solutions. La première, c'est la théorie « zigzag ». La seconde, c'est la théorie dite « limitation de taille ». La troisième, c'est la solution « pas de classe ». Chacune a pour nous son intérêt, et je peux déjà dire un mot sur la troisième.

La théorie dite « pas de classe », c'est au fond la solution nominaliste. C'est celle qui consiste à créer et à poser une écriture selon laquelle les classes et les ensembles ne sont que des façons de parler. C'est une solution qui consiste à dire que l'on va créer une notation pour les ensembles, mais que ça ne voudra dire que le φ x. Ça ne sera qu'une façon de parler, qu'une façon d'abréger un discours, étant entendu que la seule chose qui existe, ce sont les éléments individuels qui ont cette propriété. C'est une solution nominaliste. Ça suppose que les ensembles sont des abstractions vides et que ce sont les éléments qui existent. Vous voyez que c'est une voie de solution qu'ouvre déjà l'idée de distinguer les classes comme une et les classes comme multiples. Ça consiste à poser que de dire que la classe est toujours comme multiple, ce n'est qu'une façon de parler. Ce n'est pas un élément qui existe. Ça peut comporter, dans certaines versions, qu'on ne puisse jamais écrire un ensemble à gauche du signe d'appartenance. On a le droit de récrire à droite mais pas à gauche.

Cette solution dite « pas de classe » est évidemment celle qui est la moins proche de nous, puisqu'elle consiste à croire que les universaux ne sont que des façons de parler. Ce qu'il y a d'extraordinaire, c'est que s'il a une discipline qui est bien fondée sur le contraire, c'est la psychanalyse. Les psychanalystes sont en effet couramment des nominalistes. C'est ça qui est l'enjeu de l'inconscient structuré comme un langage. C'est bien parce que les psychanalystes sont couramment nominalistes qu'ils cherchent une substance instinctuelle ou affectuelle pour lester le monde d'abstractions qu'ils ont défini.

Les solutions de Russell sont au fond autant de différentes façons de démentir, de corriger ou de limiter le principe de compréhension. Toutes ces solutions aboutissent à faire constater qu'on ne peut pas faire correspondre automatiquement un ensemble à toute fonction propositionnelle. Ça conduit donc à devoir poser - et c'est cela qui est si intéressant pour nous - qu'il y a certaines fonctions qui définissent des ensembles et d'autres qui n'en définissent pas. C'est là le point commun de ces différentes solutions. Les fonctions qui définissent un ensemble, Russell les appelle les fonctions prédicatives. Les fonctions qui ne définissent pas un ensemble, il les appelle des fonctions non prédicatives.

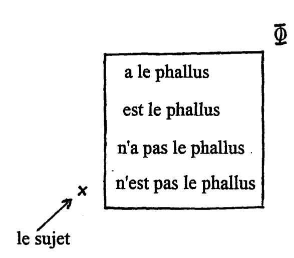
Sur quoi Russell fait-il pivoter sa réflexion ? Sur ceci qu'on obtient le paradoxe quand on définit une fonction qui, lorsqu'elle est appliquée à l'ensemble, donne un élément extérieur à l'ensemble. On fait donc fonctionner une opération pour laquelle l'ensemble de départ n'est pas stable, n'est pas fermé. Cet élément extérieur, s'il était purement extérieur, ça ne ferait pas problème. Seulement il s'avère que cet élément extérieur est doté de la même propriété que celle des éléments de l'ensemble. On obtient la contradiction dès lors que, cet ensemble, on le définit comme groupant tous les éléments qui ont la propriété de départ. Il y a deux effets de cette fonction qui sont incompatibles quant au même élément. Il y a, premièrement, l'extériorité, c'est-à-dire le fait que cet élément soit extérieur à l'ensemble de départ, et, deuxièmement, le fait que cet élément soit tout de même la propriété de départ.

Cette analyse tout à fait originale conduit à isoler de façon très simple ce que Russell appelle la théorie « zigzag ». Cette théorie consiste à poser tout simplement qu'il y a une fonction

non prédicative. C'est celle que Russell écrit ainsi : φ ! x. Cette fonction est assez troublante. On prend par exemple deux ensembles, l'ensemble E et l'ensemble non E. Quelles sont alors les caractéristique d'une propriété non prédicative ? Il y a certains membres de E pour lesquels elle est fausse, et il y a certains membres de non E pour lesquels elle est vraie. Elle ne permet ni d'un côté ni de l'autre de définir exhaustivement l'appartenance.

Je reviendrai éventuellement là-dessus mais il est séduisant de voir combien cette définition de la fonction non prédicative est pleine de résonances pour nous. En effet, pour l'ensemble E - et ça vaut pour tout ensemble -, elle appartient à quelques-uns mais pas à tous. Pour l'ensemble non E, c'est pareil : elle appartient a quelques-uns mais pas à tous. Ce qui est essentiel dans la fonction non prédicative de Russell, c est que dans tous les cas, c'est pas à tous. C'est une façon de dire que cette fonction ne peut, pour aucun ensemble, être équivalente à l'appartenance de cet ensemble. C'est proprement cela que Russell appelle le « zigzag ». Quel que soit l'ensemble qu'on met en regard de φ ! x, cette fonction ne vaudra jamais pour tous.

On se dit que si c'est vrai pour quelques-uns, il y a qu'à mettre alors ces quelques-uns de côté, et que, à ce moment-là, ça vaudra. Mais la définition intrinsèque que Russell donne de la fonction non prédicative, c'est qu'elle n'est finalement jamais ségrégative. Elle ne permet pas la ségrégation, elle ne permet pas de mettre de côté tous les éléments. Russell concentre le paradoxe de ce fonctionnement sur la définition d'une fonction d'un type particulier, tout à fait anormal, qui ne permet d'opérer aucune ségrégation. Dans le texte de Russell, ça s'appelle *phi*. Quand Lacan tentera de définir le phallus freudien dans son fonctionnement de sexuation, il le définira à partir de la fonction propositionnelle de Frege et de Russell, et il l'écrira Φ x, c'est-à-dire comme fonction d'un argument qui est le sujet. Ça se décline en avoir le phallus, être le phallus, n'avoir pas le phallus, n'être pas le phallus. Ce que Lacan abrège par grand Φ, ce sont ces quatre propositions phalliques que vous pouvez cueillir à la pelle dans *Cinq psychanalyses* de Freud. Le sujet lui, est réduit à l'argument de la fonction propositionnelle. Un des secrets de la logique de la sexuation par Lacan, c'est qu'il définit la fonction phallus comme non prédicative au sens de Russell :



Ça montre que ça n'est qu'au prix de paradoxes que l'on peut former des ensembles, en particulier l'ensemble d'un sexe et de l'autre. C'est à cela que Lacan réduit la tragédie du rapport sexuel, à savoir qu'il tourne autour d'une fonction non prédicative. C'est autre chose que cette bisexualité à quoi Freud était arrivé. Ça fait valoir que si bisexualité il y a, elle ne tient à aucune confusion des sexes. Elle tient au fait que le rapport sexuel soit déconcerté par le zigzag de la fonction phallique.

J'ai fait une petite digression sur la théorie « zigzag » de Russell. Je vous parlerai la prochaine fois de ses autres théories. Je vous remercie.

XXI – *21 mai 1986*

Je vais commencer par inverser la perspective qui a été la nôtre la semaine dernière et qui est une perspective paradoxale. C'est une perspective qui garde toute sa valeur inaugural. Elle se présente comme un trébuchement dans l'élaboration logique formalisée attachée au nom de Frege. Elle a nécessité pour la théorie des ensembles - théorie des ensembles comme théorie fondamentale des mathématiques - des réparations au niveau axiomatique. Ces réparations, il n'y en a pas qu'une. On s'aperçoit dès les premières tentatives de Bertrand Russell que j'ai évoquées la semaine dernière. C'est parce qu'il y a plusieurs réparations qu'il y a aussi plusieurs axiomatiques de la théorie des ensembles, axiomatiques qui sont plus ou moins commodes selon des critères qui, dans la mesure où nous ne faisons pas des mathématiques, n'ont pas lieu de nous retenir ici. Nous nous situons au niveau de la logique du signifiant dont les mathèmes sont bien peu mathématiques. Si ces mathèmes ouvrent un calcul, ce n'est que le calcul de l'interprétation.

Nous avons pourtant quelque chose à apprendre de cette nouvelle perspective et précisément sur le signifiant de Lacan : S(A barré), pour autant qu'il peut se traduire - Lacan le traduit ainsi au moins une fois - par la proposition articulée significative : *rien n'est tout*. On peut s'imaginer que quelque chose est tout, on peut s'imaginer que l'on dit tout mais, pour des raisons de structure, c'est impossible. C'est même ce qui donne son lieu, son lieu fuyant à l'inconscient. J'ajouterai que si S(A barré) est une écriture du manque, ce n'est pas dire que le manque est simple. Il y a lieu, à cet égard, de distinguer le manque d'incomplétude et le manque d'inconsistance. Les syntagmes d'incomplétude et d'inconsistance qualifient le mot de manque, mais il faut distinguer logiquement le manque qui fait un ensemble incomplet c'est-à-dire qu'il en manque au moins un, et le manque qui fait que tout l'ensemble est inconsistant.

J'inverse donc la perspective en partant précisément d'un axiome qui, si on s'y fie, si on le respecte dans le maniement signifiant fait que des paradoxes ne se produisent pas. Pour que la théorie des ensembles tienne au regard des paradoxes, pour que l'on ne voit pas ces paradoxes émerger dans le champ de la théorie, on a créé un axiome crucial. Il nous vient de Zermelo et c'est l'*Aussonderungsaxione*. Il porte, en anglais et en français, le nom d'axiome de compréhension ou de spécification. Compréhension est ici à prendre dans la valeur de préhension. C'est après tout ce que l'ensemble est censé permettre. Il est censé permettre qu'on puisse mettre la main sur un tout. Cet axiome, on peut dire qu'il proscrit les phénomènes de l'inconscient de la théorie des ensembles.

Pour que vous puissiez vous accrocher à quelque chose de précis, je vous donne le texte de cet axiome : *À tout ensemble A, et pour toute condition F(x), il correspond un ensemble B dont les éléments sont exactement les éléments x de A pour lesquels F(x) est vérifié*. Le terme de condition renvoie pour nous aux termes d'attribut, de prédicat ou de propriété.

Cette formulation axiomatique est donc de nature à proscrire les phénomènes paradoxaux. Vous pouvez vous apercevoir de ce qu'elle ajoute à la supposition naïve que nous avons étudiée la dernière fois, à savoir qu'il suffit de formuler une propriété d'objets ou de définir un prédicat, pour qu'automatiquement on puisse former l'ensemble qui réunira, à titre d'éléments, tous les objets qui répondent à cette propriété. Cette supposition naïve qu'à toute propriété correspond un ensemble est justement celle que le paradoxe de Russell démentit. S'apercevoir qu'on ne peut pas automatiquement former l'ensemble de tous les objets qui répondent à une propriété, c'est la condition même pour avoir un juste concept de l'ensemble. On est bien obligé de faire entrer la prohibition incluse en cet axiome dans le concept même de l'ensemble.

Qu'est-ce qu'ajoute donc cet axiome à la supposition naïve ? Si vous amputez le début et la fin de cet axiome, vous retrouvez la supposition naïve : *à toute condition F(x) correspond un ensemble*. Seulement, cette supposition naïve, elle est, dans cet axiome, encadrée. Il y a cette précision apparemment anodine : *à tout ensemble A*. Cette simple expression suffit à bloquer le paradoxe. Elle comporte qu'avant de former l'ensemble correspondant à la propriété, il faut déjà en avoir un sous la main. Il faut déjà avoir un ensemble. Il faut avoir un ensemble préalable, qui est aussi plus grand et à l'intérieur duquel la condition fera une partition.

Voyons ce qui se produit si on essaye sur cette base de faire surgir le paradoxe. Vous savez que pour faire surgir le paradoxe, il suffit de définir la propriété $x \notin x$ pour F(x). C'est là le pivot du paradoxe de Russell :

$$F(x) : x \notin x$$

Nous nous engageons maintenant dans la voie russellienne en essayant de former l'ensemble correspondant à cette propriété. Nous allons donc, en suivant notre axiome, former l'ensemble B. Comment sont définis les éléments de B ? Ces éléments de B, nous allons les appeler *y*. Nous pouvons alors dire qu'un élément *y* appartient à B, si et seulement si *y* n'appartient pas à *y*. Cet élément *y* est aussi élément de A, et nous avons donc :

$$B : y \in B \leftrightarrow y \notin y.\ y \in A$$

Il correspond un ensemble B dont les éléments obéissent à la condition établie et qui sont les mêmes que ceux de l'ensemble A pour lesquels cette condition vaut. Il ne faut pas omettre qu'il s'agit d'éléments appartenant à A. Ce qui joue le rôle de contrôle sur l'ensemble paradoxal, c'est précisément ce grand A préalable. Les éléments de B sont les éléments du grand A préalable.

Nous vérifions de suite quel en est l'effet sur le paradoxe. Vous savez comment on obtient le paradoxe de Russell. On se contente de remplacer *y* par B dans la formule :

$$B : y \in B \leftrightarrow y \notin y$$

et on obtient immédiatement le paradoxe :

$$B \in B \leftrightarrow B \notin B$$

La question ici se complique d'un cran. La question se complique, puisque, pour pouvoir le faire, il faut encore savoir si B est élément de A. Il y a une question supplémentaire qui nous empêche immédiatement d'écrire le paradoxe $B \in B \leftrightarrow B \notin B$. Nous avons, en plus, une condition supplémentaire et préalable: $y \in A$. Nous devons donc nous poser la question de savoir si B est élément de A : $B \in A$? Il y a deux façons de répondre. Soit B est un élément de A, soit il ne l'est pas :

$$B \in A$$
$$B \notin A$$

Le paradoxe de Russell, dans cette nouvelle inscription, ne vaut que comme la démonstration qu'il est impossible que B soit élément de A. Si B est élément de A, nous avons alors contradiction :

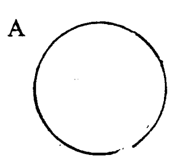
$$B \in B \leftrightarrow B \notin B$$

Nous sommes donc forcés de choisir la seconde alternative : $B \notin A$. Et si B est élément de A, nous voyons surgir la contradiction :

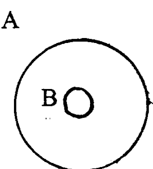
$$B \in B \leftrightarrow B \notin B$$

J'espère que je suis assez simple. Je vais vraiment pas à pas. Si B est élément de A - c'est une des possibilités -, on voit se reproduire le paradoxe de Russell. B ne vérifie pas que $B \notin A$. Nous sommes donc forcés de choisir que $B \notin A$.

Comment pourrais-je dire des choses si simples en étant plus simple encore ? Reprenons. Il y a la condition qu'il y ait un ensemble préalable A :



Sur cet ensemble préalable, nous faisons fonctionner une condition. L'ensemble préalable, ça peut être l'ensemble des êtres humains qui sont ici à cette heure dans cette salle. Nous étudions une condition F(x) par exemple: *x* est une femme. Ça nous permet de distinguer dans l'ensemble A, l'ensemble B. Nous faisons une partition sur l'ensemble le préalable :



Ce processus n'a absolument rien d'extravagant. Qu'est-ce qui fait la différence avec la supposition naïve qu'on peut dans tous les cas former cet ensemble ? Cette supposition naïve implique qu'on prend au départ tout ce qu'il y a. Puis on dit que dans tout ce qu'il y a, on peut toujours, à partir d'une condition, former les ensembles qui répondent à cette condition. Tout cela, après tout, ne fait pas problème, sauf que Russell amène son $x \notin x$ qui se met aussitôt à perturber

l'intuition naïve de départ. Dans l’axiome dont nous parlons, nous avons dit qu'il fallait au préalable un ensemble déjà là. La conséquence, c'est qu'à la simple condition F(x), nous ajoutons toujours la condition $x \in A$. Nous jouons toujours sur une double condition :

F(x) x est une femme
$x \in A$

Dès lors, du côté droit de la formule, il y a une condition supplémentaire qui ne laisse pas B seulement en tête à tête avec ses éléments, mais qui se réfère à un ensemble qui est déjà là :

$$B : y \in B <-> y \notin B.\ y \in A$$

Il y a donc forcément une question supplémentaire qu'il faut poser à propos de B. On ne peut évidemment pas se contenter de savoir que B est l'ensemble des éléments *y*, puis après de poser la question : B est-il ou non un *y* ? On doit en plus se poser une question supplémentaire qui répond à la seconde condition qu'on a évoquée au départ: $x \in A$. Quel est l'avantage immédiat qu'il y a à poser cette question supplémentaire ? C'est qu'à ce moment-là, le mécanisme paradoxal est resitué dans cette écriture comme une démonstration que $B \in A$ est impossible. Donc, si on fait fonctionner la condition paradoxale de Russell dans le cadre de notre axiome, on ne démontre rien d’autre que $B \notin A$. On bloque les choses là.

J'avais, il y a dix ans, détaillé cette démonstration dans mon séminaire à Vincennes. Je ne vois pas pourquoi le niveau aurait tellement baissé en dix ans, pour que ça soit devenu inatteignable. Et encore... je ne sais même pas quel niveau, puisque ça demande de ne connaître que le b-a ba de la théorie des ensembles. Ça ne va pas plus loin. Vous aurez donc la possibilité, en repassant ces notes d'écriture que je viens de faire, de vérifier cette ligne de raisonnement. Sinon, il faudrait supposer, non pas une baisse de niveau, mais un progrès de la bêtise qu'il n'y a absolument pas lieu de mettre en cause. Vous devez donc être à même, après un petit temps d'acclimatation, de refaire ces écritures.

Alors, la conclusion ? Quelle est la conclusion de cet axiome ? À quel fait signifiant cet axiome donne-t-il écriture ? Il ne faut pas oublier que l'ensemble A que nous avons pris est tout à fait arbitraire. A, c'est n'importe quel ensemble. Dès lors, ce que démontre la condition russellienne, $x \notin x$, c'est qu'il y a toujours quelque chose qui n'appartient pas à l'ensemble A, et quel que soit A. C'est une conclusion tout à fait sensationnelle par sa généralité. Quel que soit l'ensemble préalable et aussi grand qu'il soit, il y aura toujours quelque chose dans l'ordre du discours qui n'appartiendra pas à cet ensemble. *Rien ne contient tout*. Cette proposition si lacanienne n’est pas de Lacan mais d’un mathématicien. C'est ce que Lacan a enjolivé en disant *rien n'est tout*. La démonstration signifiante que rien n'est tout, vous l'avez maintenant au tableau sous la forme de la conjonction de l'axiome de spécification et de la condition de Russell.

Il y a encore une autre façon, recevable pour un mathématicien, de dire ça. C'est qu’il n’y a pas d'univers. Dans la théorie des ensembles, il n'y a pas d’univers. Il n'y a pas d'ensemble de tous les ensembles. C'est l'univers que les logiciens comme Boole appelaient l'univers du discours. Dans l'univers du discours, rien n'est tout. La glose du mathématicien est pour nous tout à fait probante. Il ne s'agit pas de savoir si c'est l'univers du discours d'un seul - pour autant que ça pourrait exister - ou l'univers de discours de plusieurs qui discutent ensemble. Dans toute discussion, il n'y a pas un ensemble qui contienne tous les objets qui entrent dans cette discussion. Le fait de garder ça en mémoire est au moins de nature à vous vacciner contre la notion naïve du savoir absolu, pour autant qu'on essaye de poser comme lui étant équivalent cet ensemble de tous les ensembles.

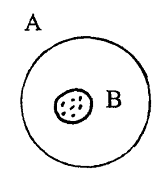
À cet égard, le S(A barré) de Lacan écrit ce résultat. Il écrit que grand A n’est pas un univers. De l'ensemble B, on en parle. Ce n est pas niable. Et non seulement on en parle mais on le fait fonctionner comme l'ensemble qui réunit les éléments *y*. Eh bien, cet A, il manque du signifiant de cet ensemble B. Le signifiant de cet ensemble B - c'est-à-dire la lettre B majuscule – n’est pas un élément de A :

$$B \notin A$$

Ça dit qu'il y a un manque S(A barré) dit qu'il y a un manque dans l’Autre. Il le dit sous les espèces de l'incomplétude. On se résigne à ce que A soit incomplet. Pourquoi s'y résigne-t-on ? Pourquoi édifie-t-on cet axiome dont la seule conclusion forcée est que A est incomplet ? Eh bien, c'est parce qu'on préfère, dans la théorie des ensembles, l'incomplétude à l'inconsistance. Si on choisissait l'autre branche de l'alternative, celle où B est élément de A, on pourrait dire qu'il ne manque plus rien à A. On dirait que A est complet. On dirait que A inclut tous les objets de la discussion. Seulement, ce serait au prix de voir se produire la contradiction $B \notin B$. A serait complet mais inconsistant. Il y a donc deux conclusions : A comme inconsistant et A comme incomplet :

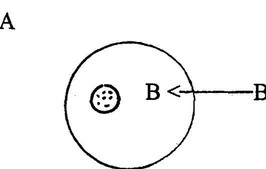
$B \in A \leftrightarrow$ A inconsistant
$B \notin A \leftrightarrow$ A incomplet

Ce que nous repoussons, lorsque nous ne voulons pas de l'inconsistance, c'est l'aberration de l'équivalence entre un terme et sa négation. Je ne crois pas qu'il y ait une façon plus simple de vous amener ça. L'astuce, c'est que les éléments *y* de B sont des éléments de A :



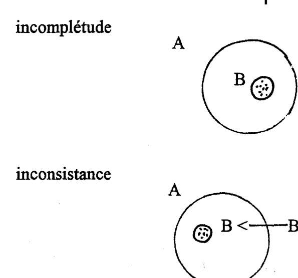
L'ensemble B lui-même n'est pas un élément de A. Il est à l'extérieur. C'est peut-être ce qui fait pour vous difficulté. L'ensemble B comme un est à l'extérieur de A, alors que l'ensemble B comme multiple, c'est-à-dire saisi par le biais des éléments qu'il inclut, est élément de A. Tout repose, dans cette démonstration, sur la scission, la séparation entre l'ensemble comme tel, qui n'est pas élément de A, et les éléments de cet ensemble qui, eux, sont élément de A. Ça vous incarne au mieux le concept de l'ensemble. Ce qui est invisible dans l'ensemble, c'est l'ensemble lui-même en tant qu'élément, en tant que un. Il est, *comme tel*, à l'extérieur de A, mais, comme contenant, il n'est pas à l'extérieur de A. Tout son contenu est à l'intérieur de A. B comme pur signifiant est à l'extérieur de A.

Tant qu'on est au niveau de $B \in B \leftrightarrow B \notin B$, l'élément B lui-même, par rapport à B et ses éléments, est tout à fait insituable :



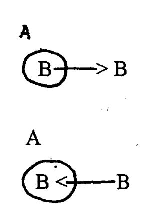
Si on pose que $B \in B$, alors B n'est pas élément de B, et le contraire. Au niveau du paradoxe, nous avons un élément insituable, nous avons un élément qui ne s'inscrit pas d'une façon stable dans cette topique. Par contre, si nous y ajoutons l'axiome, nous avons alors une réponse univoque : B est extérieur à A.

Voilà donc les deux choix. Ils sont clairs : ou l'incomplétude ou l'inconsistance :



Il faut s'apercevoir que Lacan joue à la fois sur l'incomplétude et l'inconsistance. Il n'est pas tenu par la nécessité de donner des fondements consistants aux mathématiques. Il n'est pas tenu de retenir la première branche de l'alternative. Ce qui est à proprement parler la logique du signifiant admet les deux voies de solution que sont l'incomplétude et l'inconsistance. Lacan retient celle qui vaut dans chaque cas. Il les admet ensemble.

Je peux vous en donner, comme ça, à l'emporte-pièce, un exemple. On peut temporaliser cette ligne de $B \in B \leftrightarrow B \notin B$. On ajoute du temps, le temps même du raisonnement à cette ligne. Quand on expose, on fait souvent ainsi : on dit que si $B \in B$, alors $B \notin B$. On peut faire ça dans le sens inverse. On temporalise, et nous avons là exactement ce que Lacan nomme le battement en éclipse de l'inconscient :



Nous avons cette propriété des formations de l'inconscient qui est que ça fulgure, que ça ne vient qu'un instant et que, l'instant d'après, ça disparaît. Ce battement en éclipse sur deux temps est déjà suffisant à nous représenter, au niveau signifiant, le demi-être, le mi-être des formations de l'inconscient, et à vous mettre sur la voie de ce que Lacan appelle le mi-dire. Ça ne peut se dire qu'à moitié dans l'ordre même du discours. Ce fonctionnement est présent à tous les points, à tous les carrefours et de l'enseignement de Lacan et de la façon dont il formalise un champ qui comprend l'inconscient.

Je peux aussi vous montrer une autre alternative, à deux branches, qui est déductible de ce qui est là écrit. Prenons les choses dans la généralité la plus grande de F(x). Ne nous occupons pas de $x \notin x$ ou de $x \in x$:

$$F(x)\begin{cases} x \notin x \\ x \in x \end{cases}$$

Ne nous occupons pas de quel côté de la partition sur A nous nous situons. Contentons-nous de faire fonctionner cette condition sur A. Ne nous occupons pas de voir si F(x) peut dire une chose ou son contraire, et voyons ce que ça nous donne une fois que ça a fonctionné sur A. Ça nous donne tous les éléments x qui répondent à ce trait d'être élément de A et d'avoir la propriété F(x) :

$$\forall\, x,\ x \in A.\ F(x)$$

Ceci est équivalent conformément à l'axiome que nous avons posé, à $x \in B$:

$$\forall\, x,\ x \in A.\ F(x) \leftrightarrow x \in B$$

Mais qu'est-ce que nous savons des conclusions que nous avons tirées du raisonnement précédent ? Nous savons qu'il existe un B qui a la propriété F(B), même si nous ne savons pas laquelle, et nous savons de plus que ce B n'est pas élément de A :

$$\exists\ B\ F(B)\ .\ B \notin A$$

C'est notre conclusion de tout à l'heure. J'ai laissé F dans l'indistinction, puisque dans le raisonnement précédent nous concluions ceci : est-ce que B est élément de B ou pas élément de B ? ça ne nous intéressait plus au niveau de notre raisonnement, mais il est bien un des deux. Je laisse donc F dans l'indistinction. Vous voyez que ce que nous avons démontré tout à l'heure s'accommode de cette double écriture :

$$\forall\, x,\ x \in A.\ F(x) \leftrightarrow x \in B$$
$$\exists\ B\ F(B)\ .\ B \notin A$$

Il n'est pas difficile – il suffit de se décider – de faire un seul prédicat de ce double prédicat. Nous avons d'abord un double prédicat : la condition F(x) et être élément de A. La condition unique de cette double condition, est-ce qu'il y a quelqu'un qui ferait objection à ce que j'écrive Φ x ? Personne ?...

$$[X \in A\ F(x)\ ]\ \Phi\, x$$

Eh bien, si on l'écrit ainsi, nous avons $\forall\, x\, \Phi\, x$ pour $[x \in A.\ F(x)]$, et nous avons $\exists\, x\, \Phi\, x$ pour $[F(B).B \notin A]$. Il n'y a pas écrit Φ x mais Φ x. Une des deux conditions n'est pas vérifiée. La conjonction de ces deux formules est celle dont Lacan sidère son auditoire quand il la pose comme donnant la formule de la sexuation masculine dans son paradoxe :

$$\forall\, x\, \Phi\, x$$
$$\exists\, x\, \Phi\, x$$

Bien sûr, tout ça est fondé sur ce que Lacan déduit de Freud et de l'expérience analytique, mais ce que je veux faire valoir aujourd'hui, c'est en quoi ceci est fondé dans la logique du signifiant à son niveau le plus élémentaire. Cette formule de la sexuation masculine est strictement déductible du fonctionnement du paradoxe soumis et enchaîné de l'axiome de spécification.

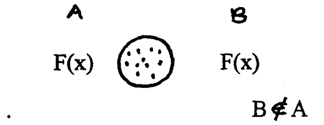
On peut obtenir un fonctionnement corrélatif si on part purement et simplement d'une condition F(x) quelconque. Qu'est-ce que nous voyons si nous partons de cette condition F(x) ? Si

nous partons de cette condition F(x), et ce sur le même fonctionnement que nous avons établi auparavant, qu'est-ce que nous observons ?

Du côté de A, nous avons $\forall$ x, x $\in$ A . F(x). Du côté de B, nous observons que B a aussi cette propriété F, même s'il n'a pas la propriété d'être élément de A. Autrement dit, si nous nous réglons sur la propriété F(x), nous ne trouvons aucun des éléments que nous avons évoqués qui ne soit pas F(x). Au niveau de la propriété F(x), nous pouvons dire qu'il n'existe pas de *x* qui ne soit F(x) :

$$\exists \text{ x F(x)}$$

Par contre, à partir de la même formule, nous sommes obligés de nier qu'il y ait un ensemble qui contienne tous les éléments F(x). C'est ce que nous avons constaté tout à l'heure. Nous avons constaté qu'il n'y avait pas de A qui contienne tous les éléments F(x), puisque l'élément B lui-même – qui dans la formule précédente avait cette propriété – ne peut pas être élément de A. Nous avons constaté que tous les éléments de A avaient bien la propriété F(x), qu'il y avait B qui avait aussi cette propriété, mais qu'il n'était pas élément de A. Nous sommes donc obligés de dire que nous ne pouvons pas faire le tout des éléments F(x).



Vous voyez que ce que je vous ai amené est un décrochage entre la propriété Φ et la propriété F. J'ajouterai que Lacan, du côté femme, pose que F(x) est équivalent à Φ (x) :

$$F(x) \cong \Phi (x)$$

En remplaçant F par Φ, vous avez le deuxième volet des formules de la sexuation qui vient compléter le premier :

côté homme	$\forall x\, F(x)$	$\forall x\, \Phi x$
	$\exists x\, \overline{F(x)}$	$\exists x\, \overline{\Phi x}$
côté femme	$\overline{\exists x}\, \overline{F(x)}$	$\overline{\exists x}\, \overline{\Phi x}$
	$\overline{\forall x}\, F(x)$	$\overline{\forall x}\, \Phi x$

Je ne fais que vous montrer ici que ces constructions de Lacan se déduisent de la confrontation de l'axiome de Zermelo et de la condition de Russell. Je crois toucher là, de la façon la plus ramassée qu'il est possible, en quoi cette propriété grand Φ est non prédicative au sens de Russell. Elle laisse toujours en dehors d'un tout certains éléments qui devraient y être. Et si l'élément supplémentaire est homogène aux autres, alors c'est le tout qu'on ne peut pas former. Avec $\exists$ x Φ x, nous avons illustré l'incomplétude, et avec $\forall$ x F(x) nous avons illustré l'inconsistance. Ça ne cesse d'être paradoxal que lorsqu'on analyse la propriété grand Φ comme abrégeant la condition [F(x) x$\in$ A]. C'est lorsqu'on fait cette conjonction des propriétés que ça cesse d'être paradoxal, puisqu'ici on a bien la propriété F(x) mais que c'est la seconde condition qui est annulée :

$$[F(x) \;\; x \notin A\,]$$

Lorsqu'on lit Φ x et Φ x de but en blanc, on a l'impression qu'il y a une contradiction pure et simple, puisque tous doivent être là et qu'il y en a un qui n'a pas cette propriété. Le paradoxe cesse lorsqu'on considère cette propriété comme abrégeant une conjonction et que la négation ne porte que sur la deuxième branche. Selon les fois logiques, si dans une conjonction on nie un des éléments, on est bien obligé d'écrire, pour l'abréger, Φ x. Vous pouvez encore retourner ça dans plusieurs sens.

Nous avons ici illustrée l'alternative de l'un en plus qui se convertit dans l'un en moins de l'incomplétude. Nous avons vu cette conjonction de l'un en moins et de l'un en plus, la conjonction de l'extrusion et de l'inclusion sur le premier versant. Sur le second versant, nous avons vu en quoi l'inconsistance est liée au pas-tout. La logique de ces deux branches est conditionnée par les particularités de la condition Φ qui est non prédicative au sens de Russell. Elle est toujours

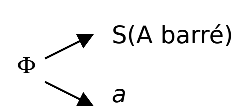
désaccordée par rapport au tout. La première branche est fondée sur grand A, sur un A toujours incomplet. Elle incarne donc, si je puis dire, la volonté de l'Un. C'est le versant masculin. La deuxième branche est fondée, elle, sur le renoncement à l'Un, et il y a par là constitution d'un espace qui ne fait pas tout.

J'ai eu récemment une très belle illustration de ces branches, lors des Journées d'étude, où j'ai été content de voir réunis deux exposés. Le premier portait sur l'ennui, c'est-à-dire la réduction de l'Autre à l'Un. C'est la définition que donne Lacan de l'ennui. Le second exposé portait sur *les* pudeurs. Dans ce couplage de l'ennui et des pudeurs, je n'ai pas pu m'empêcher de voir une illustration, au niveau des affects, de cette logique que je viens de vous présenter ici.

Il faudrait s'apercevoir que cette logique parcourt tout l'enseignement de Lacan. Les quatre mathèmes fondamentaux de Lacan sont issus de cette logique. Ces quatre mathèmes fondamentaux sont les suivants: Φ, $, S(A barré), *a*. Ils sont issus de ce qu'on pourrait appeler, s'il n'y avait pas les axiomes de la théorie des ensembles, l'axiome de Lacan, à savoir que le champ du langage ne constitue pas un ensemble fermé. Il n'y a pas - c'est ce qu'on peut déduire de cette logique - d'entière consistance du discours. C'est même pour cette raison que la seule consistance logique en fonction s'écrit par un symbole, petit *a*, qui n'est pas comme tel, à la différence des trois autres, le nom d'un signifiant :

Φ $ S(A)   a

Il y a eu, il faut le dire, une première tentative de Lacan pour introduire ce qui n'est pas un signifiant dans l'ordre signifiant. Le témoin de cette tentative, c'est l'écriture de Φ - grand Φ non pas comme une fonction prenant comme argument le sujet, mais comme symbole phallique. Le symbole phallique, c'est le symbole signifiant de la jouissance. Ça a égaré, il faut le dire, des générations d'auditeurs et de lecteurs de Lacan. Ça a fait croire que la jouissance pouvait trouver un signifiant adéquat, paradoxal même certes, mais tout de même signifiant. Ça l'a fait croire dans la mesure même où ce symbole est d'abord venu s'inscrire comme le symbole de ce qui manque à l'Autre. Ce n'est que dans un second temps que le manque de l'Autre s'est trouvé écrit petit *a*, c'est-à-dire le manque en tant que le signifiant n'y supplée pas. L'écriture par Lacan du symbole phallique a semblé compléter l'Autre. À cet égard, je considère que dans toute une part de l'enseignement de Lacan, ce grand Φ n'est pas sans équivoque, et ce parce qu'il condense S(A barré) et petit *a* :



Ce grand Φ fait croire que la jouissance trouve un signifiant adéquat. Or, quand Lacan le commente en disant que c'est *le* signifiant de la jouissance, le *le* est justifié - le phallus existe -, mais ce *le* n'est pas pourtant un *le* d'adéquation. La jouissance ne trouve pas une résorption dans l'ordre signifiant. Il semble que Φ était comme le symbole du manque au sens de l'incomplétude. Petit *a*, tel que Lacan est venu à le faire fonctionner, désigne le manque au sens de l'inconsistance.

C'est là qu'il faut reprendre ce qui introduit le manque au niveau de l'Autre du signifiant. À un premier niveau et pour donner une figuration symbolique, on peut appeler là la question. La question figure le manque de la façon la plus massive et nous oblige à situer ce manque par rapport à la complétude de la langue. Une langue n'est jamais en déficit sur ce qu'il s'agit de dire pour un sujet. Cet axiome linguistique de complétude est un axiome que Lacan ne remet pas en question. C'est un axiome qui vaut au niveau phonématique comme au niveau du signifiant. Il vaut la peine de noter que c'est par la question - la question d'un sujet qui ne sait pas mais qui veut savoir - que se trouve figurée, de la façon la plus évidente, l'intrusion du manque. Il suffit de rappeler le rôle que joue l'époque des questions dans le développement de l'intellect. Ça a été noté par le psychologue. Le sujet manie comme à plaisir ce manque qu'il introduit dans le savoir, et ce au point, à l'occasion, de n'être jamais satisfait de la réponse. Une autre façon de faire, c'est de ne pas être celui qui pose des questions, mais d'être celui qui donne les réponses. Il y a là un partage très précoce des positions subjectives.

La seule réponse qui vaille - éprouvez-le - c'est l'absence de réponse, à savoir la réponse ne fait que redoubler le manque dont la question témoigne. L'absence de réponse c'est, comme l'évoque Lacan, le *rien n'est sûr*. C'est la réponse qui a parcouru la structure et qui met précisément en question le désir de savoir dont la question témoigne. C'est la seule réponse qui vaille pour qui sait qu'il y a toujours quelque chose dont le sujet ne veut rien savoir. C'est sur cet impossible, dont il me semble que cette logique nous donne une déduction solide, que je reprendrai la prochaine fois.

XXII – *28 mai 1986*

Ce que j'explique ici n'est pas abstrait même si on peut supposer que ce dont il s'agit est abstrait de la langue qu'on parle. Ce n'est pas abstrait en tant que tel, mais concret. C'est ce qu'il y a de plus concret dans la psychanalyse.

Dans ces démonstrations, on peut saisir qu'il s'agit d'un maniement de la lettre, et on s'imagine que c'est parce que Lacan a fait valoir l'instance de la lettre à partir du champ littéraire, qu'elle trouve là son incarnation vivante. Ce que je fais ici est un rappel de la valeur de l'instance logique de la lettre. Ce n'est nullement à négliger dans une orientation qui a rappelé la fonction de l'objet dans l'expérience analytique. Je me demande comment on pourrait à la fois me reprocher de négliger la lettre et me faire grief du primat du mathème. C'est un grief qui dure depuis dix ans, depuis qu'une certaine Journée des mathèmes avait convulsé l'École freudienne de Paris.

La dernière fois, je crois avoir exposé et animé la différence de l'incomplétude et de l'inconsistance. Je crois même avoir fait remarquer que la logique pourrait là se convertir en clinique, et ce de la façon la plus directe. Il y a, en effet, une clinique de la complétude et il y a une clinique de la consistance. C'est même par là qu'on aurait pu aborder, d'un coté, l'obsession et, de l'autre côté, l'hystérie. En effet, l'écriture de $B \notin B = B \notin B$ est une écriture valable du *proton pseudos*, du mensonge primordial de l'hystérie isolé par Freud, et qui a ce paradoxe de n'être pas un mensonge qui cache la vérité mais d'être un mensonge qui est la vérité. À cet égard, la plainte de l'inauthenticité dans l'hystérie est parfaitement authentique. Elle se conjugue volontiers avec la position de se faire le porte-parole de la vérité. Ce paradoxe subjectif ne fait que répercuter cette équivalence écrite de $B \notin B = B \in B$ entre une position et son contraire - position qu'on diffame lorsqu'on qualifie le discours qui s'ensuit de mythomanie. La mythomanie hystérique est un diagnostic qui ne peut être posé que par quelqu'un qui croit au métalangage. La mythomanie hystérique est au plus près de la vérité, de la vérité comme structure de fiction.

J'ai dit, la dernière fois, que l'obsession pouvait se placer dans une clinique de la complétude. La perversion en fait aussi partie. Elle fait partie de cette clinique de la complétude. En effet la passion perverse est bien d'obtenir, non pas par le signifiant mais par l'objet, la complétude de l'Autre, la subsistance de l'Autre comme complet. C'est ce qui peut donner naissance au repérage clinique du fantasme de la mère phallique. J'ai donc, la dernière fois, déployé l'ambiguïté présente dans A barré. C'est une ambiguïté féconde et sur laquelle il faut jouer. Il s' agit de l'ambiguïté du manque dans l'Autre : l'incomplétude, et du manque de l'Autre : l'inconsistance.

Pour faire saisir en quoi ce maniement de la lettre, ce maniement de la fonction de l'écriture, est concret dans l'analyse, il faut prendre les choses à la base. Il faut prendre les choses à la base, puisque ce qu'on a fini par admettre, c'est que la fonction de la parole est opératoire dans l'analyse. Il y a, bien sûr, un glissement, une mutation à passer de la fonction de la parole à la fonction de l'écriture. C'est un passage qui est sensible dans l'enseignement de Lacan, même si à partir de l'explicitation de cette fonction de l'écriture, on s'aperçoit que c'était impliqué depuis le début dans la fonction de la parole. Il n'empêche que le *rapport de Rome* porte le titre de « *Fonction et champ le la parole et du langage* » et que la fonction de l'écriture n'y est pas mise au premier plan.

Du fait de l'expérience analytique, considérée radicalement, nous prenons le sujet en question, c'est-à-dire aussi bien le sujet qui pose sa question, le sujet en tant qu'il est question, en tant qu'il ignore en quoi il est réponse, en tant qu'il ignore ce qui en lui est déjà réponse. Nous prenons ce sujet en question comme constitué dans le champ du langage. Nous le prenons comme institué dans ce champ. En cela, il y a un réalisme à nous dans l'analyse. Libre à d'autres d'avoir le leur. Chaque discours a son réalisme. Réalisme biologique par exemple, ou sociologique. Le problème est que ces réalismes ne donnent rien si on les importe dans la psychanalyse. À cet égard, notre position est une position de prudence. Nous ne nions pas ces réalismes mais nous nous occupons du réalisme qui fonctionne dans notre expérience. Ce réalisme peut être taxé d'idéalisme par les autres réalismes, mais enfin, nous en avons autant à leur service.

Notre réalisme à nous est au niveau du signifiant. Comment illustrer ce propos si général ? « *Andromaque, je pense a vous!* » C'est cela le réalisme au niveau du signifiant exploité par le poète. « *Andromaque, je pense à vous!* » - et Andromaque est là. Elle est là bien que l'on ne pense à elle que de ce qu'elle soit absente, reculée dans le temps, dans une zone dont on doit bien supposer que la notion qui nous en est apportée par la lettre est mythique. Pourtant de cet appel, de cette nomination, elle est là, elle est rendue présente. Je préfère illustrer ainsi cette fonction que par l'exemple de l'éléphant que donne Lacan dans son *Séminaire I*.

Cette fonction, on peut la dire avec les termes de Baudelaire lui-même, non pas avec les termes qu'il emploie dans le poème, mais dans le compte-rendu, qui constitue une projection de son esthétique, de son essai sur Constantin X, le peintre de la vie moderne, comme il a nommé. Il y a là, comme le dit Baudelaire lui-même, un effet résurrectionniste : « *Il y a une contention de mémoire qui dit à chaque chose : Lazare, lève-toi!* ». C'est un effet qui est hors de toute esthétique volontaire. Cet effet, il abonde dans l'expérience analytique. Derrière Lazare qui se lève, se lèvent aussi, pas forcément en ordre, pas forcément là où on les attend, les affects, qui donnent comme un sceau de garantie à cette contention de mémoire.

Il faudrait reprendre le poème intitulé *Le Cygne*, qui débute par cet « *Andromaque, je pense à vous!* ». Si Andromaque est là d'entrée de jeu dans le personnel imaginaire de ce poème, c'est en tant qu'elle est par excellence la veuve, celle qui a perdu son époux. Le poème - c'est là sa clé – débutant par cette évocation qui rend présente Andromaque, est un poème à l'objet perdu. L'avant-dernière strophe le montre sans ambiguïté : « *À quiconque a perdu ce qui ne se retrouve / Jamais, jamais* ». Ce poème à l'objet perdu fait d'ailleurs basculer Andromaque elle-même dans le statut du déchet. La seconde fois où son nom figure dans le poème montre qu'elle est elle-même ainsi cadrée. Elle est cadrée par sa chute : « *Andromaque, des bras d'un grand époux tombée* ». Il y aurait beaucoup de choses à exploiter de ce vers.

Dès le second vers, il y a une évocation du miroir : « *Pauvre et triste miroir* », puis, un peu plus loin, est évoqué le « *Simoïs menteur* ». Ce *Simoïs* figure exactement l'évocation d'Andromaque par Virgile : « *Un cours d'eau qui imitait le Simo*ïs »... Le *Simoïs* est un fleuve troyen, et Andromaque n'a, là où elle est en exil, en Épire, qu'un semblant de Simoïs. À la traduction si exacte de Baudelaire qui adopte ce faux Simoïs, ce « *Simoïs menteur* », je donne la valeur de viser explicitement - dans la douleur la plus vraie : « *l'immense majesté de vos douleurs* » - le *proton pseudos*. On ne peut évidemment pas s'empêcher ici de songer à la façon dont Baudelaire pouvait être intéressé secrètement à la position d'une veuve remariée de force, puisque vous savez que la tragédie de son existence vient du remariage de sa mère.

Maintenant et bien que je sois tenté de poursuivre sur ce poème, je vais aller à ce qui peut seulement dans cette évocation, nous servir à propos du champ du langage, à propos de la fonction de la parole et de celle de l'écriture.

Vous savez où ça lui vient cette pensée, à Baudelaire? Je le cite : « *Comme je traversais le nouveau Carrousel* », ce Carrousel, nous le connaissons encore, mais il faut savoir que ce que nous connaissons aujourd'hui sous les espèces majestueuses et dégagées du Carrousel et de la place du Louvre était avant très différent. Cette place du Louvre, elle fait d'ailleurs toujours causer. Ça fait toujours insurrection pour savoir ce que l'on va construire dessus. On a, à l'époque, soigneusement nettoyé ce qui était au fond tout un quartier, pour donner cet espace que je dis majestueux. Il y avait, avant, un quartier misérable et décrépit. Vous en avez l'évocation chez Gérard de Nerval. Vous en avez, il me semble, aussi l'évocation au début de *La Cousine bête* de Balzac. C'est dans les ruelles de ce quartier que Balzac fait commencer son roman. Baudelaire, d'un mot, l'évoque comme un « *bric-à-brac confus* ».

Ce quartier, de par la volonté hausmannienne, a été balayé. Il n'y a pas de meilleure image pour ce admet Lacan évoque comme « *le terre-plein nettoyé de la jouissance* ». Si on admet d'incarner ce terre-plein nettoyée de la jouissance par ce quartier balayé de la ville, alors, le Cygne, qui donne son titre au poème - et pourquoi ne pas faire à Baudelaire le crédit de l'équivoque phonématique de ce titre - prend sa valeur emblématique. Il prend sa valeur emblématique de ce qui reste sur le terre-plein nettoyé, où la jouissance, qui n'est plus réveillée que par la mémoire - la « *mémoire fertile* », dit Baudelaire a été vidée. Ce vidage est exactement ce que le poème met en scène. Ce poème commence avec l'évocation de l'eau, avec l'évocation de ce petit fleuve nourri des larmes d'Andromaque. Il commence par cette évocation liquide, aquatique, mais dès lors que surgit l'image du terre-plein nettoyé, on est à sec : c'est « *près d'un ruisseau sans eau la tête ouvrant le bec* » que nous rencontrons d'abord le cygne.

Je ne vois pas pourquoi j 'abuserais votre bonne volonté - dès lors que je suis ici, je suis invinciblement conduit à la supposer - en fixant sur ce cygne le grand *phi*, le signifiant de la jouissance, à condition de préciser, comme le veut le fonctionnement correct du symbole, qu'il s'agit de la jouissance asséchée. La belle Andromaque éplorée près du petit fleuve se révèle en une autre image : « *Près d'un ruisseau sans eau la bête ouvrant le bec* ». Et c'est alors que cette figure se révèle rongée, dit Baudelaire, « *d'un désir sans trêve* ». S'il y a un fil présent dans *Les Fleurs du Mal*, c'est bien le fil de cette insistance. C'est là l'image baudelairienne de la créature humaine : « *la bête ouvrant le bec* ». Elle est parfois présentée d'une façon moins délicate et franchement horrible, par exemple dans le poème intitulé *Une charogne*.

Dans Le Cygne, Baudelaire évoque à sa façon Ovide : « J'y vois ce malheureux, mythe étrange et fatal, / Vers le ciel quelquefois, comme l'homme d'Ovide, / Vers le ciel ironique et cruellement bleu, / Sur son cou convulsif tendant sa tête avide, / comme s'il adressait des reproches à Dieu! » Il y a là une référence très précise aux *Métamorphoses* d'Ovide, exactement sur un point qui a retenu Freud, à savoir la station debout de l'être humain, où il voyait la distance prise par l'homme avec ses déchets, précisément avec l'odeur de ces déchets. Voici ce que dit Ovide : « *Le Créateur éleva le front de l'homme, lui ordonna de contempler les cieux et de fixer ses regards vers les astres* ». Ça, c'est la version optimiste de la station debout de l'homme. La version freudienne est sensiblement différente, et celle de Baudelaire se boucle sur le mot qu'il faut : « *Comme s'il adressait des reproches à Dieu!* ».

C'est là qu'il ne faut pas négliger le mot de *mal* inclut dans le titre des *Fleurs du Mal*. Ce mot trouve là sa garantie divine. La figure constante des *Fleurs du Mal*, c'est bien, en effet que Dieu veut le mal. À cet égard, Baudelaire, et pourquoi pas *Le Cygne*, s'inscrit dans la préhistoire de l'analyse, au sens même où Lacan, dans les conditions qui ont précédé et prépare l'émergence de Freud, prend en compte ce qu'il appelle la montée insinuante, depuis Kant et Sade, du thème du

mal dans la littérature et du bonheur dans le mal. Cette longue histoire peut être détaillée à travers une littérature que l'on baptise trop vite romantique, même si c'était le qualificatif qu'elle se donnait. Dans le cours de cette histoire de la littérature romantique, Baudelaire, de l'aveu des critiques, marque une sorte de point de capiton, à partir duquel cette littérature peut être relue.

Nous reviendrons sur ce thème de Dieu qui veut le mal. Je me suis laissé un peu entraîné par cet *Andromaque*, *je pense à vous* !. J'ai voulu simplement reprendre la donnée de base du champ du langage et je n'ai pas pris comme un poncif cet *Andromaque, je pense à vous !*.

Je me suis même dit qu'on pourrait compléter la fin de ce poème énigmatique à l'objet perdu - disons plutôt le poème de l'objet perdu, puisqu'il ne s'adresse pas à cet objet mais à ceux qui l'ont perdu. Vous avez le distique final : « *Je pense aux matelots oubliés dans une île, aux captifs, aux vaincus !... à bien d'autres encor !* » Ce sont les analysants qui se plient, qui se rompent à cette expérience-là. En effet que veut dire le *Andromaque, je pense à vous* ? Il veut dire : *je pense à ce qui vous manque*. C'est Andromaque, si je puis dire. *Je pense à ce qui manque et qui est ce à quoi, vous, vous pensez*. Il est clair que le cygne est une métonymie d'Andromaque. C'est comme cela que j'ai lu le vers qui vient tout de suite après l'évocation du cygne : « *Auprès d'un tombeau vide en extase courbée* ». Ce mot de *courbée* fait d'Andromaque la métonymie du cygne.

Je pourrais donner aussi sa valeur à ce que, dans le poème, le cygne est amené comme *un* cygne. Il ne devient *le* cygne que par le titre. Il n'y a donc là, comme c'est le cas le plus souvent chez Baudelaire, aucune évocation de *La* femme. Toute la valeur poignante de cet *Andromaque, je pense à vous*, vient de ce qu'il s'agit d'*une* femme. C'est là ce qui donne son sceau d'authenticité à ce poème. Il n'y a rien là qui soit de l'ordre de l'éternel féminin entendu comme *La* femme.

Admettons que dans cette excursus nous avons tout de même employé, peut-être de façon mémorable, ce poème de Baudelaire, qui n'était pas fait pour ça, comme un moyen mnémotechnique pour se rappeler la mise en place de quelques fonctions capitales dans l'enseignement de Lacan, et en particulier la fonction phallique, que célèbre, d'une façon si ridicule et si sublime, le cygne du poème de Baudelaire sur le terre-plein nettoyé de la jouissance. C'est de ce lieu que s'élève le poème. Le poème est lui-même le mémorial de ce vide-là. C'est de là que son chant s'élève.

J'en viens maintenant à cette articulation de la fonction de la parole et de la fonction de l'écriture, pour mesurer la mutation du concept de l'Autre qui est repérable dans l'enseignement de Lacan. Il en va de la structuration même de l'expérience analytique, puisqu'une psychanalyse est un certain parcours dans l'Autre, un certain parcours de l'Autre. Il faut donc ici que je décline cet Autre au sens de la déclinaison.

D'abord, je ne rappelle que pour mémoire - mémoire que j'espère fertile - l'Autre du langage. Invoque ainsi, tout de go, cet Autre n'introduit ni à l'incomplétude ni à l'inconsistance. Comme Autre du langage, il est par définition complet. On peut même dire qu'il est homogène. C'est un Autre sans extimité. C'est certain, et c'est pour cela qu'il peut faire l'objet d'une investigation scientifique. C'est pour cette raison que l'on a pu dégager, au niveau phonématique, une batterie complète, même si elle est diversement située selon les linguistes structuralistes. C'est cela qui a conduit la linguistique structuraliste à ne se fier qu'au tout, à exiger, pour la pratique de son analyse à elle, des tout partout. Cela avec certaines valeurs d'étonnement, de divertissement, voire de distraction, puisqu'on s'est attaché à découvrir partout dans la vie quotidienne, des systèmes de signifiants.

À cet égard, on pourrait aborder le poème *Le Cygne* comme un système de signifiants. Vous savez que c'est justement Baudelaire qui a fait les frais de cette tentative. Vous connaissez sans doute ce texte qui est l'un des textes critiques les plus fameux du siècle et, qui est l'exégèse structurale par Jakobson, flanqué de Lévi-Strauss, du poème *Les Chats*. Il y aurait beaucoup à dire sur cette tentative. D'ailleurs, tout le monde a trouvé beaucoup à en dire, au point que les commentaires souvent critiques sur ce commentaire structuraliste constituent une énorme bibliothèque. Il y a vingt-cinq ou trente articles qui ont été écrits depuis l'apparition de ce commentaire qui a été fait il y a près de vingt ans. Il y a une trentaine d'articles qui ont été faits sur *Les Chats*. J'ai préféré prendre *Le Cygne* et ne pas l'aborder comme un système de signifiants, mais enfin, ne ricanons pas, car cet abord a eu toute sa valeur. Vous en retrouvez le concept chez Lacan, mais situé à un niveau où rien ne manque, à un niveau où l'Autre est tout et sert d'horizon et de référence.

Peut-être pouvons-nous, pas à pas, distinguer, de cet Autre du langage, l'Autre de *lalangue* - lalangue en un seul mot. C'est une création de Lacan. C'est une création d'écriture, puisque, à dire cette expression, il est difficile, sauf à jouer sur le rythme de la voix, de faire entendre cette liaison de l'article et du substantif. Pourquoi cet artifice ? Eh bien, précisément pour se situer en-deçà du langage, et faire valoir que ce que nous appelons le langage est déjà une construction, une construction du grammairien et du linguiste. Écrire *lalangue* en un seul mot, c'est faire sentir que le langage et ses catégories sont déjà le fruit, dit Lacan, « *d'une élucubration sur lalangue* ». À cet égard, le langage fait complétude de lalangue. Ce n'est pas dire pour autant que l'on puisse taxer lalangue d'être incomplète par rapport au langage. Elle n'est pas incomplète, dans la mesure même où on adopte la position de principe que tout peut s'exprimer dans une langue - je l'ai déjà dit la dernière fois.

C'est au point qu'on ne puisse pas mettre les émotions, les affects comme émotions, en dehors de cette langue. Les affects, si ineffables qu'on les suppose, sont strictement déterminés par ce qui peut s'exprimer dans une langue. C'est même ce qui nous donne l'idée, pour opposer ethnologie et anthropologie, qu’il peut bien y avoir des émotions dont nous n’avons pas le concept. C'est bien ce qui rend vaines les tentatives anthropologiques, psychologiques ou philosophiques qui pensent pouvoir établir une gamme, une classification des émotions de l’homme. Les émotions sont relatives à une langue, et ce principe implique que ce qui ne peut pas s'exprimer dans une langue n'est pas ressenti. Il y a une dépendance de l'émotion par rapport à *lalangue*.

Ça implique corrélativement que pour ressentir, il faut qu'il y ait du sujet. Et nous, nous prenons, de par notre perspective de l'expérience analytique, le sujet comme constitué dans le champ du langage. C'est donc à cette condition du langage qu'il y a du sujet et qu’il y a même du signifié au sujet. On ne peut, en effet, ôter aux émotions et aux passions que ce sont des signifiés au sujet. C'est même pour cette raison que Freud, de la façon la plus explicite, dans le chapitre III du texte métapsychologique intitulé *L'Inconscient*, nie qu'il puisse y avoir des émotions inconscientes. Il pose très bien le critère qu'une émotion doit être signifiée au sujet.

Il faudra évidemment à partir de là, savoir faire sa place ultérieurement à l'expression équivoque et difficile de *sentiment inconscient de culpabilité*. On a fait glisser cette expression jusqu'à celle d'angoisse inconsciente. Mais ne rentrons pas encore dans cette zone où figure, il faut le dire, le Dieu qui veut le mal. Tenons-nous en à la condition de la subjectivation, comme ce qui d'un sujet est valable pour un autre sujet. Ça se définit pour rester au plus simple, à partir de l'interlocution. J'y reviendrai.

À ce niveau de l’Autre, il n'y a donc pas de signifiant qui manque, ni dans l’Autre de *lalangue* ni dans l'Autre du langage. Pour aller vite je dirai que si ça ne manque pas dans *lalangue*, si rien ne manque dans *lalangue*, c'est bien plus sur le mode de l'inconsistance que sur le mode de l'incomplétude. C'est d’ailleurs au moment où Lacan promeut l'inconsistance de l’Autre et en tire les conséquences - ça s'étend sur plusieurs années - qu'il invente, dans son Séminaire *Encore*, le terme de *lalangue*. Il ne la substitue pas au langage, il introduit là un terme de plus, à quoi il doit articuler son usage ancien du langage. Il ne dit pas pour autant que l'inconscient est structuré comme lalangue, puisque le concept même de structure est justement solidaire de celui de langage.

À cet égard, si rien ne manque dans *lalangue*, c'est parce qu'il n'y a pas de tout de *lalangue*. Visser l'article au substantif est une façon de rayer le *la* de la langue, c’est une façon de soutenir et de vérifier ce *la*, mais c’est aussi en même temps une façon de le déplacer, de le déplacer puisqu'il y a les langues et qu'aucune n'est substituable à une autre. Il y a là un principe de l'impossible de la traduction. Ce principe, qui est un principe de Quine, est là impliqué. Il est impliqué dans cette notion de *lalangue*. Il n’y a pas là de manque repérable. Autant on peut dire que dans le système langage comme tout, il n'y a pas de place pour l'extimité, autant on peut dire que l'inconsistance de *lalangue* ne fait pas barrage ou forclusion de l'extimité. C'est lorsqu'on prend le point de vue du grammairien ou du linguiste structuraliste que l'on raisonne en termes de système. À cet égard, même Chomsky n'y change rien. Le point de vue de *lalangue* lui, est distinct.

Le point de vue de *lalangue* s'introduit dès qu'il est question d'étymologie. Il y a là deux perspectives tout à fait distinctes : prendre la perspective des grammairiens ou faire des étymologies. Dans ce registre de l'étymologie, on est toujours dans le bric-à-brac. Il ne manque jamais rien. On en a même plutôt trop. On a un nombre infini de racines et de dérivations. On est toujours assuré de trouver, un petit peu avant, ce que ça voulait dire. Il n'y a donc pas de manque à ce niveau-là, mais ça n'empêche pas qu'on puisse en rajouter à ce niveau du concept bien discutable de la vie des mots. La vie des mots, ça veut dire qu'on ajoute. On ajoute, par exemple, le terme de *lalangue*. Peut-être qu'un jour ça fera *flores*, peut-être qu'un jour on cherchera à savoir comment ce vocable bizarre est entré dans la langue française. On dira peut-être que c'était à cause d'un Précieux du XXe siècle qui s'appelait Jacques Lacan. Donc pas de manque, mais non pas sur le versant de la complétude fermée. Pas de manque sur le versant de l'invention possible.

Après l’Autre du langage et l'Autre de la langue, disons maintenant un mot sur l’Autre de la parole.

C'est par cet Autre de la parole que Lacan a commencé. Il a commencé par là, c'est-à-dire à partir de l'interlocution. Cet Autre de la parole, il la connecté, d'une façon que rétrospectivement on peut dire hâtive, avec l’Autre du langage. L'Autre de la parole, il est au fond là comme interlocuteur. Mettre à cet Autre un grand A, c'est dire qu’il est toujours déjà là, même quand il n'y a personne en face. À cet égard, l'Autre de la parole est le supposé de la parole. L'interlocuteur est supposé - c'est là la figure la plus simple, la plus banale - savoir la même langue que vous. Il est supposé savoir vous répondre. Il est supposé vous entendre et vous répondre.

Cela change quand on introduit cet Autre comme lieu et non plus comme sujet. Là, l'Autre de la parole est à poser en tiers. Cet Autre en tiers, c'est d’abord le langage auquel se réfère l'un et l'autre. Mais la psychanalyse oblige le tiers à répondre. C'est là un des thèmes de Lacan, qui distingue, dans l'expérience analytique, la relation duelle de la relation qui s'établit du tiers au sujet, qui fait le quatrième.

Dans la mesure où cet Autre est toujours déjà là, il faut bien supposer que c'est avec lui que l'analysant a des difficultés. Cet Autre, en effet, il a, dans I'expérience analytique, à l'incarner sous les espèces de l'analyste. C'est pourquoi toute entrée authentique en analyse est connotée de A barré. Elle est connotée de difficultés avec l'Autre. Elle est vectorialisée par un appel à l'Autre. L'analyste n'erre pas s'il garde cette boussole de l'appel à l'Autre, et cela même si l'analysant formule cet appel - c'est son droit le plus strict et c'est même le mode le plus courant - sous les espèces de la dénégation. Cet appel, on ne le formule évidemment jamais bien. On le formule à l'envers ou bien on le formule trop fort. De toute façon, il n'y a pas de mot juste à cet égard.

Si je dis que l'analyste n'erre pas tant qu'il garde cette boussole, c'est parce que c'est ce qui a une chance de le protéger, c'est-à-dire protéger l'expérience elle-même, de l'*acting-out*. C'est ce qu'on peut déduire et analyser des circonstances et des conjonctures de l'*acting-out* en suivant Lacan qui se situe alors toujours en position de contrôleur. Il contrôle Ernst Kriss comme il contrôle Ruth Lebovici. Je fais là allusion aux deux analyses des conjonctures d'*acting-out* qui figurent dans *La direction de la cure*. Chaque fois que Lacan, en position de contrôleur, met en place cette conjoncture de déclenchement de l'*acting-out*, il l'impute au rabattement de l'appel fait à l'Autre sur la relation duelle. Le seul fait que la dimension de l'Autre ne soit pas soutenue par l'analyste, dirige aussitôt l'analysant sur une tentative d'obtenir en court-circuit un plus-de-jouir, un rapport *comme* direct avec l'objet *a*, sous des espèces qui sont, il faut le dire, de semblant. C'est ça que je dis *comme*. Ces espèces sont du semblant et elles peuvent faire penser, sous des modes graves ou bénins, à des perversions transitoires. À cet égard, l'*acting-out* nous présente, comme en réduction et de façon quasi expérimentale, ce qu'il advient lorsque se lève la dimension de l'Autre, c'est-à-dire lorsqu'elle s'efface et que le sujet se trouve alors comme en présence avec ce qui se cachait derrière cet Autre, à savoir une forme, une concrétion d'objet *a*.

Vous pouvez voir sous quelles espèces ça se présente dans *La direction de la cure* ». Ça se présente sous un mode où le simili est tout à fait manifeste. Il y est question d'odeurs. Il s'agit d'aller humer quelque chose. Quand l'Autre ne vous tire pas le visage vers le haut il ne vous reste qu'à aller renifler ce dont votre créateur avait eu soin de vous détourner en dirigeant votre museau vers les sublimations de la parole. Le *Andromaque, je pense à vous !*, c'est, bien sûr, un semblant. C'est un semblant qui peut se transformer, se métamorphoser, comme l'indique la référence de Baudelaire à Ovide.

C'est pour cela aussi que le psychanalyste incarnant l'Autre, l'incarne comme homme de paille. Il est en effet tout à fait vain de rénover le compte-rendu de cas en exigeant qu'on sente l'homme-analyste quand il rend compte d'un cas. Il n'est pas question que dans le compte-rendu de cas, on ait à toucher l'homme-analyste, comme je l'ai entendu formuler récemment. L'homme-analyste, c'est l'homme de paille. Cet homme de paille, dans ce cadre-là, on n'a pas à le renifler.

Au fond, nous sommes restés jusqu'alors dans un registre, qu'il soit de complétude ou d'inconsistance où rien ne manque. Pour introduire le manque au niveau de la parole, il y a la question. La question est la dimension subjective par excellence dans la fonction de la parole. La question enfantine est intarissable, jamais satisfaite. Elle peut toujours rebondir. Elle témoigne du processus interminable dans le langage. La question de l'enfant témoigne du recul que le sujet peut prendre par rapport à tout usage du signifiant. Et l'Autre répond. Comment l'Autre de la parole peut-il répondre ? Il ne peut répondre que par des paroles. À cet égard, on ne peut pas en sortir. On ne peut pas en sortir mais ce n'est pas dire que la parole soit un espace fermé. La parole est un espace ouvert mais qui n'a pas d'extérieur. Son extérieur est a l'intérieur même. À la parole répond la parole. On peut s'imaginer, dans le champ du langage, qu'il a métalangage. D'une façon générale, on se l'imagine à partir de l'écriture. C'est lorsqu'il y a fonction et champ de l'écriture et du langage que l'on peut faire semblant de métalangage. Mais au niveau de la parole, il n'y a pas de métaparole.

À cet égard, la fonction dite par Lacan de la bonne foi de l'Autre est indépassable. C'est seulement si on admet la bonne foi de l'Autre qu'il y aurait une métaparole. Ce qui, le plus souvent peut dans l'analyse faire fonction de métaparole, c'est la coupure de la séance. Après ça, on ne discute plus. On sait qu'après ça rebondit tout le temps, mais enfin, cette coupure de la séance fait comme si la bonne foi de l'Autre était posée. Ça marque un élément de consentement qui n'est pas éliminable. C'est un consentement qu'il n'y a pas lieu de travestir sous les termes d'alliance thérapeutique ou de contrat analytique, qui en rajoutent sur ce consentement de structure. Le consentement est déjà rendu nécessaire par la fonction de la parole.

Qu'est-ce qu'on y ajoute quand on dit alliance thérapeutique? On y ajoute que ce serait pour le bien du sujet. On se mettrait d'accord pour le bien du sujet. Avec le contrat analytique, on fait croire qu'on pourrait en appeler à l'extérieur pour vérifier que le contrat est respecté. À cet égard, il n'y a aucune chance d'appel. La dimension de l'expérience est spécialement privée

d'appel à l'Autre de l'Autre. Cet Autre de l'Autre est en effet ce qui rode dans l'idée de contrat analytique. Ça fait croire qu'il y a un Autre de l'Autre, alors que c'est au niveau de la fonction de la parole que Lacan peut poser qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Ce consentement on pourrait dire qu'il est ludique. C'est un consentement à jouer le jeu. C'est évidemment toujours ouvert au *pourquoi me dites-vous ça?* Ce *pourquoi me dites-vous ça* est ce qui, derrière l'énoncé,

met en question l'énonciation, met en question le désir. Cette question est inéliminable de la fonction de la parole.

C'est là que s'introduit la question de la garantie. La garantie, c'est avant tout un problème de complétude. La garantie, elle n'a de sens que si elle est dehors. Mais au niveau de la parole, il n'y a pas de dehors, et il n'y a donc pas de garantie. Ce qui pourrait faire croire à la garantie, c'est s'il y avait dedans un signe que c'est vrai. Ça, c'est une fonction, celle que Lacan appelle le Nom-du-Père. C'est une fonction qui fait croire qu'il y a, à l'intérieur, un signe comme quoi ça tient, un signe comme quoi rien ne manque.

Quand on parle de l’Autre de l’Autre, on peut imager au mieux la distinction de ces deux Autres. On peut l'imager au mieux dans ce qui se découvre sur le chemin de la méditation de Descartes. Descartes commence précisément sa méditation par un Autre sans garantie. Il l'appelle *l’Autre trompeur*. C'est, il faut le dire, la supposition la plus raisonnable du monde. De cet Autre trompeur, Descartes n'extrait rien qui soit exact. Il n'extrait comme seule référence qu'une certitude. Il extrait la certitude qui est celle du sujet mais comme vide. Descartes n'extrait rien de l'Autre trompeur sinon un terre-plein nettoyé. C'est ce qu'il appelle le *je pense, je suis*.

Après tout, l'expérience analytique se tient à ce niveau-là. Elle se tient au niveau de ce *je pense* où on peut parfaitement formuler : *Andromaque, je pense a vous !,* ça, c'est le *je pense* baudelairien. C'est un *je pense à*. Il est cohérent avec le *je pense* cartésien qui ne me permet pas de penser pour autant que je suis quelque chose, que je suis ceci ou cela. À cet égard, il n'y a pas d'abus à considérer que le sujet de ce *je pense* est un sujet sans signifiant. C'est un sujet sans signifiant tant qu'il est sous la dépendance de l'Autre trompeur, de l’Autre qui ne vous veut pas du bien au niveau de la connaissance. Ce sujet est sans signifiant et il est même réductible au manque de signifiant.

Vous savez qu'ensuite, sur son chemin, Descartes découvre un autre Autre. Après le *Dieu trompeur* qui est sa première supposition, et à la suite de déductions qui dépendent d’axiomes non démontrés, il en arrive à un second Autre qui est l'Autre de la bonne foi qui est le Bon Dieu. Ça laisse évidemment déjà se profiler l'idée du Dieu mauvais, celui à qui on pourrait s'adresser pour lui faire des reproches. Cet Autre de la bonne foi Descartes le pose comme garant de vérités éternelles. C'est en quoi la psychanalyse n'est pas cartésienne. Elle l'est au niveau de son sujet, mais ça ne fait qu'émerger pour être aussitôt comblé.

Chez Descartes, il y a, au contraire, un Autre de l’Autre. Cet Autre de l'Autre, c'est l'Un, c'est le vieil Un. Descartes a le bon goût de poser que, après tout, on ne s'occupe pas de ce qu'il pense. Une fois que cet Autre de la bonne foi est là, ça n'a plus d'importance. Ce qu’il pense n'a plus d'importance. On fait ses petites affaires avec le signifiant qu'on a, et avec lequel on va être rapidement capable de ravager terre entière. Ça s'est vérifié. D'autres, à cet égard moins prudents, ont considéré que, à cet Un, on pouvait être uni par la pensée. Ils ont appelé ça l'intelligibilité. C'est pourquoi on a pu voir revenir, au sein même de cet univers cartésien, toutes les fictions unitives les plus éculées, jusqu'à croire que Spinoza n'était qu'une resucée des élucubrations gnostiques.

La garantie dans l'analyse prend plutôt la figure d'être l'épreuve qu'il n'y en a pas. Sauf de ce que l'analyste garantit de sa présence. Il garantit que ce qui se fait vaut. Là, il n'y a lieu de distinguer deux positions de l'analyste. Il ne faut pas croire que Lacan a plaidé pour que l'analyste fasse le Père. Il a pu prêter à l'équivoque en restituant la fonction paternelle chez Freud. Il a pu prêter à l'équivoque de l'analyste comme Nom-du-Père. Mais cette déviation ne peut se produire que si l'on saisit la garantie comme un problème de complétude. On voudrait que l'analyste analyse à partir du Nom-du-Père, parce que le Nom-du-Père est la condition de la complétude.

On sait bien maintenant que ce n'est pas l'analyste-Père qui est à l'horizon de l'enseignement de Lacan. C'est, pour le dire vite, l'analyste-femme. C’est l’analyste en tant qu’il n’y a pas le *L* majuscule, qu’il n’y a pas *L*’analyste, comme il n’y a pas *La* femme. C’est cela qui, dans l’expérience analytique, met en fonction, non pas le Nom-du-Père, mais la jouissance de l’Autre. Ce qui n’est pas éliminable de l’expérience analytique – nous, nous le savons que trop sous les espèces camouflées de la réaction thérapeutique négative -, c’est qu’il y a jouissance. Ici, il y a jouissance.

À la semaine prochaine.

XXIII – *4 juin 1986*

J'ai terminé, la dernière fois, sur un *ici il y a jouissance*. Je voulais dire, par là, le *ici et maintenant* de l'expérience analytique. C'est bien parce qu'ici il y a jouissance que Lacan peut dire que l'acte analytique est à la merci de l'*acting-out*. Il est toujours à la merci de l'*acting-out*. En effet, dans l'*acting-out*, l'Autre est suspendu, est mis entre parenthèses, mais il n'en est pas moins toujours là comme spectateur, comme destinataire. C'est pour l'Autre que le sujet se met en frais dans l'*acting-out*.

Il y a pourtant, dans l'*acting-out*, un court-circuit, car la vocation de l'Autre dans l'expérience analytique n'est pas celle d'être spectateur. Sa vocation est de prendre part au drame, et d'y prendre part en ce que le sujet se déplace dans les limites qu'il fixe, sur le terrain qu'il définit comme étant de la parole et le champ du langage. Le court-circuit du champ du langage est un certain type d'acte dénommé *acting-out*. Il s'agit d'un *acting-out* de l'Autre, d'un acte hors de l'Autre. Ça n'en maintient pas moins l'Autre, puisque c'est pour l'Autre que c'est agi. Ce court-circuit, nous pouvons l'écrire ainsi :

$ (A) *a*

C'est un court-circuit qui met apparemment le sujet au contact direct de l'objet. Cet objet, le sujet croit l'obtenir dans la réalité. C'est en quoi on peut dire que ce court-circuit de l'effet et du produit du discours fait obtenir au sujet - expérience paradoxale mais propre à l'*acting-out* - la vérité de jouissance. La vérité de jouissance, je l'écris donc aussi ainsi :

$ (A) *a*

Ça condense la vérité : $, et le plus-de-jouir : *a*. L'*acting-out* fait obtenir au sujet la vérité de jouissance, mais il la lui fait obtenir pour l'Autre. On peut même ajouter : pour la jouissance de l'Autre. C'est pourquoi ce sont des perversions transitoires qui, dans la littérature analytique, illustrent les *acting-out*.

Quand Lacan cherche à analyser les cas d'*acting-out* dans « *La direction de la cure* », on voit en fonction des odeurs qui sont comme l'exemplification réelle et naïve de l'objet *a*. L'odeur est effectivement spécialement rebelle à la significantisation. L'Autre n'a pas d'odeur. C'est ce qu'on a essaye de dire sous les espèces qui monnaient l'Autre en disant que l'argent n'a pas d'odeur. L'odeur figure assez bien ce qu'on obtient comme objet dans l'*acting-out*. Ce n'est pas du tout l'objet dans son statut propre, convenable à l'expérience analytique quand elle se déroule conformément à sa structure, même si des analystes ont pu formuler, à l'occasion, que la fin de l'analyse était marquée par le fait qu'enfin le sujet serait en mesure de sentir son analyste. Dans cette voie, il n'y a pas de raison de s'arrêter. C'est conforme à la logique de cette erreur qui tient au statut de l'objet dans l'expérience analytique, à son statut de réel qui n'a rien à faire avec l'objet visé et obtenu dans l'*acting-out*. On ne peut pas prendre l'objet ou la vérité de jouissance dans l'*acting-out* comme index du statut propre de l'objet. Le statut propre de l'objet comme réel dans l'expérience analytique reste coordonné à l'Autre.

Que l'objet dans l'*acting-out* ne puisse être pris comme index, je le corrigerai de ceci que l'*acting-out* fait bien voir les affinités du réel et du semblant. C'est dans l'*acting-out* que le caractère de mise en scène de l'expérience analytique devient patent, au point de subvertir l'expérience elle-même. On sort de la scène mais c'est toujours à la scène qu'on se réfère. C'est toujours sur une scène qu'on joue.

Voilà par quoi j'introduis aujourd'hui mon thème du réel et du semblant, et je poursuis en posant cette question : la psychanalyse est-elle une expérience de vérité ou une expérience de savoir ?

L'*acting-out* est bien là pour trancher dans cette alternative. L'*acting-out* est en effet une expérience de vérité. Il est une expérience de vérité de jouissance. L'*acting-out*, en tant qu'il vise à sortir du champ du langage, perce à sa façon l'écran du savoir, fait stopper l'expérience de savoir. Il vise ainsi à obtenir un accès direct à la vérité de jouissance. Rien que cela devrait nous induire à poser la psychanalyse comme une expérience de savoir. La vérité n'est pas savoir. C'est un fait, et on n'a pas remis en cause cette dichotomie, quelles que soient les définitions contrariées, contrastées, variables, que Lacan a données de ces deux termes. Cette antinomie est même fondamentale dans la direction de la cure analytique. Ce n'est pas dire que la psychanalyse n'est pas une expérience de vérité, mais, à se contenter de cette définition, on met l'analyse à la merci de l'*acting-out*. C'est la leçon que Lacan tire quand il analyse les cas d'*acting-out*, puisqu'il démontre les nécessités de production dans une certaine orientation de la cure.

Vérité n'est pas savoir : c'est là quelque chose de banal, et qui nous fait croire à l'occasion que l'ignorance est plus proche de la vérité que ne l'est le savoir. C'est ce depuis une certaine date, nous a fait penser que l'enfance, qui est une des figures de l'ignorance, est plus voisine de la vérité que ne l'est celui que, par contraste, on dénomme adulte. Après tout, la psychanalyse a participé à ce mouvement de retour à l'enfance. On lui a même reproché, dans les temps, de salir l'enfance,

puisqu’elle imputait à celle-ci, supposée innocente, un peu trop de savoir sur la jouissance, ainsi qu’un peu trop de liberté pour l'obtenir. On peut encore aujourd'hui penser que c'est à viser l'enfant dans l'adulte que la psychanalyse accomplit son expérience. Ça a suffit, hors de la Sorbonne ou de ce qu'il en reste, pour qu'on admette que le savoir puisse faire écran à la vérité.

Il est toujours légitime - il faut l'admettre - d'interroger un savoir sur sa vérité. La question est de savoir d'où l'on peut poser cette question. On croit qu'on la pose du dehors de ce savoir, à partir d'une position de méta-savoir. Cette position est toujours justifiée dès lors que nous disons *un* savoir et qu'il y en a d'autres. Les savoirs s'interrogent les uns les autres sur leur vérité, y compris à la Sorbonne. Mais enfin, malgré tous les appels à l'interdisciplinarité, on a cessé de s'interroger de savoir à savoir. On règle la question par l'indifférence, une indifférence au savoir des autres.

La psychanalyse, et en tout cas Freud et Lacan, n'a pas, on le sait, donné cet exemple. C'est plutôt la psychanalyse qui figurerait cet idéal d'interdisciplinarité qu'on avait promis il y a un certain temps et qu'on a vite abandonné. On a d'ailleurs abandonné en même temps la création de Départements de psychanalyses. On en a créé un, un tout seul, celui de Paris VII. On l'a créé à un moment où on était porté à interroger les savoirs sur leur vérité. Puis tout ça est tombé à l'eau afin que les savoirs poursuivent leur ronde. Il n'est resté, par oubli, par négligence, qu'un Département de psychanalyse. On n'a pas multiplié d'autres Départements. Cet ou oubli, cet hapax, c’est un cas unique dans l'histoire de l'université. Qu'il n'en existe qu'un seul est tout à fait indéductible. Je ne suis donc pas à nier la fonction d'interroger un savoir sur sa vérité, au contraire.

Le plus souvent, ça prend la forme de l'interroger sur son utilité. On sait - il suffit toujours d'aller à la Sorbonne - qu'il y a des savoirs hors d'usage. Lorsqu'ils sont hors d'usage, c'est à la Sorbonne qu'ils finissent. Là, on les entretient et on les expose comme dans un musée. Ces savoirs sont hors d'usage et n'ont plus que l'utilité de faire vivre ceux qui les conservent. Hors d'usage veut dire hors d'usage de vérité. Personne, à se livrer à ces savoirs, n'espèrent plus obtenir de la vérité.

Cette question au savoir sur sa vérité prend volontiers aussi la tournure d'interroger un savoir sur le bien. Derrière le *ce à quoi ça peut bien servir*, derrière cette formulation utilitariste, il y a une question posée sur le bien comme tel. C'est ainsi, à l'occasion, que la psychanalyse est sommée de répondre de la psychanalyse. Elle est sommée de répondre sur sa finalité thérapeutique. On connaît le suspens où Lacan a mis cette finalité thérapeutique de la psychanalyse. Ça tient solidement à la façon dont il a renouvelé la définition du savoir par la structure de discours, et à la façon dont il a fait apercevoir que la question sur le bien ne fait que voiler et servir de couverture à une question sur la jouissance, jouissance qu'on ne répugne légitimement à confondre avec le bien. Est-ce que la jouissance est un bien ? Si c’est un bien, c'est un bien qui ne vous fait pas du bien. Dans cet écart se loge la différence entre discours analytique et discours non analytique.

On comprend qu'on ait à interroger un savoir sur sa finalité et qu'en même temps cette question soit toujours vaine. On comprend cela si on définit le savoir par l'articulation, si on dit qu'un savoir est une articulation signifiante. C'est par là que, à petits pas je m'avance vers la différence de la fonction de la parole et de la fonction de l’écriture. Si un savoir est une articulation signifiante, c'est alors aussi une cohérence. Un savoir est une consistance signifiante. Par là, c'est une consistance autonome qui n'a de finalité qu'en elle même. Tout savoir, même s'il s'invente des finalités bénéfiques, est un savoir pour le savoir.

C'est là que Lacan - je vous le fais remarquer - a introduit quelque chose de nouveau, en opérant, pour tout savoir, une différenciation interne que nous écrivons S_1 – S_2. C'est une différentiation qui concerne le savoir comme tel et y distingue deux instances : S_2, le savoir proprement dit, et S_1, le signifiant maître. Cette différentiation interne pourrait aller loin dans ses conséquences épistémologiques. Elle comporte qu'il y a, dans tout savoir, un point-clé, un point où le savoir boucle sa consistance. Ce point est alors préalable au développement du savoir. Il faut d'abord que soit érigé un signifiant premier de ce savoir, pour que ce savoir puisse se développer et s'accumuler. Ce point même, dans sa position axiomatique, échappe à la juridiction définie par ce savoir. C'est pourquoi, de ce point, on ne peut rien en dire, sinon le situer dans une dimension de semblant. Tout savoir comporte un élément de semblant. C'est ce que Lacan a apporté à la définition du savoir.

À cette différenciation dans le savoir, il a aussi ajouté deux catégories qui sont celles de l'effet et du produit : effet de vérité et produit de réel. La vérité n'est pas une articulation. La vérité - c'est aujourd'hui Freud, presque banal - est ce qui défait l'articulation. La vérité, abordée à partir de Freud, n’est pas liaison et conjonction, mais trébuchement. Je vous renvoie là au début du *Séminaire XI*.

La vérité est désarticulation, est perturbation de l'articulation. Cette vérité se trahit. C'est essentiellement ce qu'on doit poser à partir de Freud. Trahit, c'est aussi, en latin, se traîner. Nous avons là cette équivoque entre les langues qui nous fait apercevoir que si la vérité est antinomique au savoir, elle lui est en même temps relative.

Cette conjonction est difficile à saisir. On s'imagine qu'un élément antinomique à un autre vient d'ailleurs. On s’imagine qu'il y a des hommes de vérité et des hommes de savoir. Il y a d'ailleurs, il faut le dire, un effort de l'ordre social pour distinguer les hommes de vérité et les

hommes de savoir. La création de l'Université a spécialement servi à ça. Elle a servi à ce qu'on sache que de ce côté-là, on n'aurait, en tout cas, pas affaire à la vérité. C'était réserver la place aux hommes de vérité et même aux hommes des vérités dernières.

La création de l'Université a en effet aussi donné une consistance propre, différente, antinomique, à l'homme d'Église. On sait que, pendant tout un temps, le christianisme s'était établi comme religion d'État. Là où il n'était pas religion d'État, il y aspirait. Ce processus s'est évidemment poursuivi au-delà de la création de l'Université. Ce n'est vraiment que dans des temps très modernes, à l'époque contemporaine, qu'on a vu l'Église consentir à se séparer de l'État. Jusqu'à la création de l'Université, on sait que les hommes d'Église ont été à la fois hommes de vérité et hommes de savoir.

À cet égard, l'Église a été un conservatoire des savoirs. C'est aux gens d'Église que nous devons tout de même la conservation, avec certaines négligences, de ce que nous savons du savoir antique, y compris les écrits les plus licencieux. C'est ce que Lacan notait à propos au *Banquet* de Platon. Cette gaudriole a été soigneusement conservée par des mains pieuses. C'était sacralisé comme étant un savoir ancien, antique. Ce n'est donc pas de toujours que cette antinomie de l'homme de vérité et de l'homme de savoir s'est imposée.

La vérité, tout antinomique qu'elle soit au savoir, reste pourtant relative au savoir. Il y a là une difficulté à saisir. Ce *relative au savoir*, on peut le préciser. La vérité est relative au semblant du savoir. Ce semblant, ce point-clé préalable au développement du savoir, ne représente la vérité qu'en la trahissant, qu'en la traînant après lui. C'est ce que Lacan écrit ainsi :

$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{}$$

Le semblant ne représente la vérité qu'en la trahissant auprès du savoir. Si on Part de la différentiation de S_2 et de S_2, et de la complémentation de l'effet et du produit, ce qui définit un savoir c'est alors qu'il ne reconnaît la vérité que sous les espèces du semblant. Si un savoir voit venir vers lui la vérité sous les défroques du semblant il formule un *c'est bien ça*.

La question est que ça n'est pas si bien que ça et même que ce n'est pas ça. Dire que la vérité est relative au savoir, c'est dire qu'elle est un effet du savoir, et même, précisément qu'elle est un effet du semblant. Elle ne s'aborde que selon le semblant. Il y a là une difficulté de conception. C'est la difficulté de concevoir un effet antinomique, un effet rebelle à la cause, une conséquence qui se retourne contre son antécédent.

Ce paradoxe que nous présente la vérité comme effet de semblant, c'est ce que Lacan avait pu tenté d'aborder en disant que *la vérité a structure de fiction*. C'est une de ses premières formules. La vérité comme structure de fiction, c'est ce qu'il y a lieu, une fois que nous avons ce savoir complété, de retraduire dans les termes de l'effet de semblant. J'ai déjà évoqué ici que la vérité avait pour nous une définition temporelle et qu'elle devait être conçue comme une variable. C'est nécessaire pour seulement saisir le fonctionnement de l'interprétation.

Après la vérité, abordons le réel, précisément ce produit de réel dont Lacan a complémenté le savoir.

Eh bien, dans ce fil, je peux introduire tout de suite que le réel aussi est relatif au savoir que je prends aujourd'hui comme la référence qui vaut pour ce que je dis. Le réel est relatif au savoir. Cela, l'*acting-out* le fait voir.

Évidemment, on répugnerait à dire du réel qu'il est effet de semblant. Si l'on dit qu'il est effet de semblant, il ne reste plus qu'à confondre la vérité et le réel. La question se pose. Je l'ai déjà posée ici naguère. Ce qui répugne à confondre la vérité et le réel, ce qui oblige à isoler la catégorie du réel dans l'expérience analytique comme expérience de savoir, c'est qu'il n'y a pas seulement cette variable de vérité que démontre l'interprétation mais qu'il y a aussi, et ô combien, une constance. Ce qui fait objection à ce qu'on définisse purement et simplement le réel comme effet de semblant, c'est cette constance dans l'expérience.

Sur le thème du réel et du semblant, il faut dire qu'à la différence de la vérité, le réel n'est pas connecté directement au semblant. La vérité est connectée directement au semblant sur les modes de la représentation auprès du savoir. Le réel, lui, n'est pas connecté directement au semblant. Il ne l'est que par la médiation du savoir. C'est ce que dit Lacan. Tout à l'heure, je vous ai marqué comment il fallait resituer la formule de la vérité comme structure de fiction. Eh bien, vous pouvez saisir ici la formule qui définit le réel comme impossible. La vérité comme structure de fiction et le réel comme impossible sont les toutes premières formulations de Lacan.

Dire que le réel c'est l'impossible, ça implique le savoir dans la définition du réel, dans la mesure où l'impossible est une catégorie du savoir. L'impossible, vous en avez eu la démonstration élémentaire avec les constructions des paradoxes logiques. C'est ce qui surgissait dès lors que, évoquant les alternatives, nous en étions à en choisir une et non pas l'autre, parce qu'elle était impossible. Nous restions alors dans le champ du possible. Vous avez donc eu l'exemple même que l'impossible dépend de ce qu'on a posé comme semblant. Si on pose comme semblant la non-

contradiction du discours, ça définit aussitôt un impossible. Je vous ai déjà fait miroiter que si on ne pose pas comme semblant la non-contradiction, le champ du possible s'étend.

L'impossible dépend donc de ce qu'on a posé comme semblant, de ce qu'on a déduit de ce semblant en tant que savoir. À cet égard, le réel, c'est l'achoppement de ce développement, la butée, l'inertie qui se déduit du semblant via le savoir. Nous parlons de réel pour autant que cet achoppement est toujours le même. C'est toujours le même achoppement en tant qu'il dépend de l'érection du semblant et de ce que cette érection commande. Cet achoppement est toujours le même. C'est, à cet égard, ce qui peut faire valoir le reste de réel, le statut du réel comme reste de réel, mais à la condition de ne pas oublier qu'il est relatif à une construction signifiante, à une construction de savoir.

Ces orientations, qui sont faites par Lacan pour rendre pensable et articulable l'expérience analytique, permettent en retour de définir cette expérience par cette énormité que l'expérience analytique consiste, non seulement à mettre le savoir à la place de la vérité, mais aussi à mettre le réel à la place du semblant. Le schéma du discours analytique de Lacan comporte cela. Il comporte que le réel du discours du maître - par quoi Lacan définit le premier des discours, le discours matriciel des permutations suivantes - vient à la place du semblant :

discours du maître

$$\frac{S_1}{\$} \qquad \frac{S_2}{a}$$

discours analytique

$$\frac{a}{S_2} \qquad \frac{\$}{S_1}$$

Le fait de substituer petit *a* à S_1 dans cette ronde des discours, oblige à se poser la question des affinités que le réel de discours a avec la place du semblant. C'est solidaire de ce que le savoir vienne à la place de la vérité. Les décalages, les trébuchements d'où on reconnaît la vérité dans l'expérience analytique, sont supposés, dans cette expérience, s'ordonner au savoir inconscient. C'est ce qui s'abrège dans l'expression de sujet supposé savoir. Le réel à la place du semblant est solidaire de ce que, dans le discours analytique, la vérité soit au travail. La vérité délogée par le savoir se trouve être au travail. C'est ce qui lui répugne essentiellement. Si la vérité est désarticulation, si elle est trébuchement et surprise, si elle est de l'ordre de la rencontre, on comprend qu'elle répugne essentiellement à devenir *automaton*, à être prise dans le fonctionnement automatique qu'exige du sujet l'expérien analytique. Le réel à la place du semblant est solidaire de ce que le discours analytique délivre, à savoir que le réel est le semblant même.

J'espère que tout cela va vous inviter à une relecture du schéma du discours analytique par Lacan. J'espère que les affinités du réel et du semblant vont vous y apparaître manifestes.

Par là, nous nous rapprochons de ceci que l'objet *a* est une consistance logique, c'est-à-dire une consistance qui dépend du semblant logique. Ce n'est pas une consistance en elle-même. Si cet objet est un en-soi, c'est un en-soi de consistance logique. C'est à cela que, en vous référant au schéma de Lacan, vous faites référence. Cette affinité du réel de discours et du semblant est indispensable pour que nous puissions, avant la fin de l'année, préciser ce qui fait notre objet, c'est-à-dire l'extimité.

La conclusion la plus stricte que Lacan a tirée de l'objet *a* dans son schéma du discours analytique, c'est que l'objet *a* est en définitive imaginaire. Ça a paru être un tour tellement incroyable que tout le monde a préféré l'oublier. Tout le monde a préféré oublier ça. Lacan, vous le savez, avait développé l'objet *a* comme imaginaire. Il avait sidéré une première fois son auditoire en marquant que cet imaginaire ne fonctionnait dans l'expérience analytique que significantisé, et spécialement dans le fantasme. Il avait sidéré une deuxième fois son auditoire, vers 1966, en marquant que l'objet *a* était réel. Tout le monde s'en est tenu là, en faisant l'économie de la troisième sidération qui se serait imposée si on avait bien voulu l'entendre. C'est celle que Lacan a formulée dans *Encore* : l'objet *a* est imaginaire. Eh bien, nous essayons de produire et d'expliquer cette troisième sidération qui n'est pensable que par la conjonction du réel de discours et du semblant.

C'est là que l'opposition de l’Autre de la parole et de l’Autre de l'écriture peut être pour nous éclairante. L'Autre de l'écriture, c'est l'Autre *de rien n'est tout*. C'est l'Autre qui impose de lui accorder, comme statut, inconsistance et incomplétude. Ça l'impose, bien entendu, au gré de Lacan, puisque ce n'est pas la conclusion à laquelle ont été amenés ceux qui réfléchissaient sur la logique à l'époque même de Freud, à savoir les logico-positivistes. Eux, ils avaient tiré de l’écriture un tout autre Autre. Ils avaient tire de l'écriture un Autre législateur du langage. C'est d'eux que vient l'invention du terme de métalangage. Ils pensaient que l'écriture logique pouvait donner la boussole la plus sûre dans le champ du langage, et même indiquer le bon usage de la parole. C'est

de l'élation reçue du fait d'étudier la fonction de la parole à partir de la fonction de l’écriture, qu'ils ont pensé pouvoir définir les conditions d'un usage légitime du langage.

Vous savez que celui qui s'est distingué à cet égard, c'est Carnap, qui, fort de cet usage qu'il avait défini de cet Autre de l'écriture, avait entrepris de convoquer un certain nombre d'expressions communes, voire philosophiques, pour démontrer que l'on dit n’importe quoi, que ça ne veut rien dire. Pour pouvoir démontrer que ça ne veut rien dire, il faut pouvoir disposer d'un Autre complet et consistant qui se fait juge ou qu'on fait juge de ce qu'il y a à dire. Lacan en a tiré une conséquence tout a fait opposée. Pour lui, l'écriture explicite fait voir le manque structural de métalangage. Elle fait croire au métalangage de par sa différence d'avec la parole, mais, au niveau des paradoxes, elle délivre une conséquence tout à fait opposée au logico-positivisme.

C'est toujours l'écriture qui est propre à incarner cet Autre. C'est d'ailleurs ce que nous appelons ainsi, dans notre tradition, avec un grand E : l'Écriture. La parole de Dieu est à chercher dans l'Écriture. Les traditions ésotériques, qui sont censées donner accès par l'initiation à la vérité, ont toujours, en définitive, un grimoire à leur fondement. Elles ont toujours des pages d'écriture ou quelques signifiants gravés dans la pierre.

La conséquence pour Lacan de considérer la parole à partir de l'écriture est tout à fait contraire. C'est la parole qui fait croire à l'Autre, qui fait croire qu'il y a de l’Autre. C'est même ainsi que Lacan a défini de prime abord l'Autre avec un grand A. Il l'a définit comme le lieu de la parole - à partir de quoi, disait-il, l'expérience analytique peut trouver sa juste balance. En quoi la parole fait-elle croire à l'Autre ? Elle fait croire à l'Autre dans la mesure où elle ne peut se formuler qu'à se poser comme parole de vérité. C'est la démonstration que Lacan fait porter jusque sur le *je mens*. Dire *je mens* attire la réponse : *en me disant* je mens, *tu dis la vérité*. Quoi que ce soit qui soit formulé comme parole d’en peut mais, ça doit se poser comme véridique.

À cet égard, l'appel à l'Autre est inclus dans la parole elle-même. Chaque fois que je parle, je fais resurgir cet Autre. Ce n'est, ni plus ni moins, que de poser l'Autre avec un grand A comme effet de vérité. C'est un effet de vérité qui est consubstantiel à la parole. Dire que l’Autre comme lieu de la parole n'est qu'un effet de vérité, ce n'est pas lui attribuer l'existence. Ça oblige à dire qu'il y a l'Autre, mais ça ne permet pas pour autant de dire qu'il existe. Il est simplement effectué chaque fois que je parle.

La conclusion que Lacan tire d'interroger la parole à partir de l'écriture n'est pas simplement de dire que l'Autre n'existe pas. C'est aussi de dire - et c'est un pas de plus - qu'il n'y a pas d'Autre de l’Autre. Ce *il n'y a pas d’Autre de l'Autre*, c'est ce qui ne peut s'obtenir que d'interroger la parole à partir de l'écriture. Le sujet rencontre toujours, dans l'Autre comme lieu de la parole, ce vide que nous appelons pas *d’Autre de l’Autre*, et, par là, il dépend de la bonne volonté de cet Autre. Il y a là un point-limite qui est le *faire confiance*, *le faire créance*, inéliminable dans toute relation qui s'instaure dans le lieu de la parole. Pas d'autre garantie, répète Lacan, que la bonne foi de l'Autre. Mais, cette bonne foi de l’Autre, c'est un semblant. C'est un semblant et c'est même le semblant qu'interroge et qu'ébranle le sujet hystérique, en tant que ce sujet vise l'Autre au point où il n'y a pas dAutre de l'Autre. À la place de cet Autre de l'Autre qu'il n'y a pas, s'érige le semblant. À cet égard, la première écriture du *il n’y a pas d’Autre de l'Autre*, c'est $.

La Loi paraît tamponner ce *il n'y a pas d’Autre de l'Autre*. J'ai déjà fait remarquer - mais ce n'est qu'une apparence - qu'elle introduit une régulation. C'est une régulation qui tiendrait s'il y avait l'Autre de l'Autre. Vous savez que cet Autre de l'Autre, c'est ce que Lacan a baptisé, dans un premier temps, le Nom-du-Père. Puis il n'a donné à ce Nom-du-Père qu'un statut de semblant. Remarquons qu'on peut faire jouer les choses dans les deux sens. Ça n'empêche pas, en effet, que le semblant puisse avoir des affinités avec le réel. Mais ce n'est là que dérobement à ce que cette Loi comporte d'insensé.

C'est là que le logico-positivisme ne peut aller. Quelle garantie, en effet, pourrait-on demander à l’Autre de la Loi lui l'articule dans l'inconscient ? C'est ce paradoxe de la Loi dans l'inconscient, de la Loi comme savoir à la place de la vérité, de la Loi quand il n'y a pas d'Autre de l'Autre, que Freud a appelé le *surmoi*. Le *surmoi*, ça consiste à dire qu'il y a la Loi. Ce n'est pas ici la foi des permutations circulaires, la loi des structures élémentaires de la parenté, qui est la loi du savoir une fois qu'on a bouché par un semblant le *il n'y a pas d’Autre de l’Autre*. Au sens du surmoi, il y a la Loi, mais cette Loi n'a pas de sens et n'a pas de garantie.

C'est ce qui, à ce niveau-là, rend incroyable la bonne foi de l'Autre ou sa bonne volonté. C'est ce qui rend intenable que la finalité du savoir soit le bien. D'ailleurs, ça ne tient plus dans l'époque. Que l’Autre veuille ton bien est devenu intenable. C'est ce qui s'évoque sous les modes divers de la rébellion, de la dissidence. La proposition que l’Autre veuille ton bien ne tient plus. Elle ne tient plus dans cette époque où on sait et où on dit que Dieu est mort. À cet égard, la psychanalyse participe de cette suspicion, puisqu'elle fait apercevoir, en abordant la Loi par le *surmoi* de Freud et *Les structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss, que l'Autre ne veut pas ton bien. Disons, pour employer le terme baudelairien, qu'il veut le mal. En plus, ce mal, il a des fleurs. Ces *Fleurs du Mal*, c'est ce qui surgit quand on a l'idée que c'est une plaisanterie de dire que la finalité du savoir est le bien. De toute façon, on n'a pas à poser la question de la fin du savoir. On n'a qu'à se poser la question de son produit. Vous savez comment Lacan écrit ce produit. Il l'a écrit petit *a*, c'est-à-dire le plus-de-jouir, le plus-de-jouir qui n'est pas un bien.

La mort de Dieu n'empêche pas que Dieu continue. En effet, ce Dieu Autre qui est mort, il ne sait pas qu'il est mort. Peut-être que ce qui fait croire à Dieu dans notre temps, ce sont les mathématiques, où il s'agit tout de même d'obtenir de l'interlocuteur qu'il veuille bien admettre un *donc*. Ce *donc* est un signifiant maître de la science. C'est un *donc* de la conséquence logique. Ce *donc*, il ne vaut qu'auprès de l'Autre du savoir supposé complet et consistant. Dieu est là déjà. C'est ce qu'avait bien aperçu le cardinal Newman dont je vous ai déjà parlé naguère. Je dois dire que je ne l'ai lu que parce que j'en avais rencontré le nom dans les *Écrits* de Lacan. Je parlerai de lui peut-être plus longuement un jour. J'ai lu sa *Grammaire de l'assentiment*, parce que Lacan l'avait mentionnée, et, du coup, j'ai lu aussi ses œuvres complètes. Pour ce qui est d'assentir aux références de Lacan, je me pose là ! L'intuition du cardinal Newman était que le seul fait d'assentir à ce que 2 + 2 = 4 est déjà une révérence à Dieu. 2 + 2 donne déjà figure et nécessité à la position de l'Autre. Il a raison, le cardinal Newman! Il a raison, sauf que ce n'est pas pour autant que cet Autre-là existe. Il est purement et simplement l'effet de cette articulation.

L'assentiment est pourtant exigé dans la psychanalyse. Il est exigé mais c'est un problème technique. Il est exigé sans pour autant que l'on demande que soit formalisé en bonne et due forme le contrat analytique. C'est le bon côté de l'erreur des analystes de l'IPA. Ils désirent la nécessité de cette grammaire de l'assentiment et ils pensent que ça exige la bonne foi du patient. Ils pensent que ça exige sa bonne volonté. Or, la méfiance, voire le soupçon, que l'analysant peut porter sur la bonne foi et la bonne volonté de l'analyste, ne sont pas du tout des contre-indications. Ça pourrait même, dans certains cas, être considéré comme de la jugeote, à savoir de saisir que ce qu'il va y avoir au terme de l'expérience n'est pas forcément un bien qui fait du bien. La méfiance et le soupçon ne sont pas forcément une contre-indication pour l'entrée en analyse. Ce qui est une contre-indication, c'est que le sujet n'ait pas de rapport à la bonne foi. La méfiance et le soupçon portés sur la bonne foi, c'est une façon tout à fait sensible et présente d'avoir rapport à cette instance de la bonne foi, de s'en poser la question, et, par là-même, de faire appel, même sous les espèces négatives, à l'Autre.

Peut-être que la réponse de l'Autre sur la question de sa bonne foi ne peut le avoir que statut du semblant. À ce niveau-la, il faut dire qu'il est impuissant. C'est même le propre du sujet hystérique, ou du sujet hystérisé dans l'expérience, que de mettre l'Autre au pied de cette impuissance. Il y a un mode tout à fait caractérisé de cette démonstration faite à l'Autre de son impuissance. C'est ce que Freud avait baptisé la *réaction thérapeutique négative*. Il s'agit là de la démonstration faite à l'Autre de son impuissance. On sait qu'il s'agit de déplacer la question de la démonstration de l'impuissance à la démonstration de l'impossible. C'est en quoi Lacan a pu formuler que le produit du discours analytique, c'était le signifiant maître, le semblant.

Il est certain que le savoir a ses limites. La limite essentielle du savoir est justement celle qui est formulée ainsi : *il ne savait pas qu'il était mort*. Lui, le savoir, il ne savait pas qu'il était mort. C'est cela qui nous incarne au mieux l'ignorance sur soi du savoir. Cette ignorance sur soi ne se conjugue pas avec la jouissance qui réclame la vie. C'est là une façon imagée de dire que l'Autre n'existe pas. L'Autre, il ne savait pas qu'il était mort. L'Autre n'existe pas. Il n'existe que de logique, il n'existe pas de fait. C'est bien parce que Dieu ne sait pas qu'il est mort que Lacan a pu formuler que *Dieu est inconscient*. Dire que Dieu est inconscient, c'est une façon de dire qu'il ne sait pas qu'il est mort et que ça n'empêche pas pour autant qu'il continue à fonctionner.

Je vous ai dit que l'hystérie, et aussi bien l'hystérie induite par le discours analytique, vise ce point. L'hystérie vise à démontrer que l'Autre est impuissant. Ça peut se démontrer sous les espèces d'essayer de lui montrer qu'il est vivant. Cet Autre qui ne sait pas qu'il est mort, on l'incite à être vivant. L'obsession, elle, en remet. Elle en remet sur l'effort de démontrer à l'Autre qu'il est mort. Mais lui démontrer, c'est faire en sorte qu'il le sache. Il faut que l'Autre sache qu'il est mort.

Alors le *surmoi* ? Le surmoi dépend de ça. Il dépend que l'Autre ne savait pas qu'il était mort. C'est bien pourquoi Alexander a pu mettre en valeur le caractère de mémorial de la loi surmoïque, son caractère archaïque. Cette loi tient du temps où l'Autre n'était pas mort. À cet égard, le surmoi, c'est une survivance. Dans sa formule même, dans le *Jouis*! de son impératif, c'est précisément l'impossible qui se démontre. Le surmoi dit *Jouis*! Ce *Jouis*!, il peut prendre à l'occasion diverses formes. Il peut prendre la forme du *Sache* ! la forme du *Apprend*! La volonté de savoir n'est, à cet égard, qu'une figure, qu'un masque de la volonté de jouissance.

C'est là mettre en fonction dans l'Autre ce qui lui est caché. L'Autre comme savoir n'a pas accès à ce *il ne savait pas qu'il était mort*. L'objet *a* vient précisément à la place de ce que l'Autre cache. Ce que l'Autre cache au gré du savoir, ce n'est peut-être rien. Il n'est pas sûr que ce soit quelque chose. C'est en quoi il y faut le signifiant. C'est même là où la nécessité du signifiant unaire prend sa valeur. En cela, ce trait unaire, écrit ici S_1, il surgit du vide du sujet. Mais ce $, auquel j'ai déjà donné une valeur aujourd'hui, c'est la Chose. C'est la Chose en tant qu'effacée, en tant qu'elle est vidée. C'est en tant que Chose vidée que l'Autre mérite son inscription. À cet égard, l'Autre, c'est la Chose. Je développerai ça la semaine prochaine. L'Autre, c'est la Chose en tant qu'évidée, et, pour citer Lacan, « *réduite à son lieu* ». Cela s'écrit :

$$\frac{S_1}{\quad}$$

$

À la semaine prochaine.

XXIV – 11 juin 1986

Un certain nombre de personnes ont été, la dernière fois, particulièrement satisfaites. Ça m'a d'autant plus réjoui que, moi, j'étais particulièrement mécontent. J'accepte pourtant cette réponse de l'Autre et je me dis qu'il est temps de songer à clore cette année. Ça sera donc, aujourd'hui, l'avant-dernier cours de l'année, sans que je puisse dire pour autant que j'ai atteint, à mon gré à moi, ce que je souhaitais élaborer, produire, et même lire, de Lacan.

C'est une raison pour que je fasse cours l'année prochaine. Il pourrait sembler que ce cours soit une pratique automatique qui débute avec les frimas de la fin octobre. Je dois dire que pour moi ce n'est nullement saisonnier. Pour répondre à mes obligations d'enseignement, j'aurais des manières bien différentes de ce cours entamé il y a cinq ans. Mais enfin, il faut que je me résigne à l'idée d'en faire un autre. Aujourd'hui, je vois que l'assistance est allégée à cause de la grève des transports. Ça change d'ailleurs tout à fait la résonance. C'est déjà un effet d'allégement, de vacances.

Je vais reprendre, devant cette assistance allégée, ce par quoi j'ai terminé la dernière fois, à savoir l'équivalence - c'est un bon *culmen* pour cette année - de *l'Autre et de la Chose*.

L'Autre, c'est la Chose. Ce n'est pas un débat scolastique que de formuler ça. Ce n'est pas jouer avec les mots que nous avons reçus de Lacan. Je pense, au contraire, que ce dont il s'agit là est de nature à rediriger l'écoute analytique, l'interprétation analytique, dans la veine que nous suivons et qui est celle de l'orientation donnée par Lacan à la pratique.

L'Autre, c'est la Chose. Ce fut, la dernière fois, un point d'arrivée et c'est aujourd'hui un point de départ. Les points de départ sont les seuls points d'arrivée qui vaillent. Ce sont ceux qui ne nous invitent pas à roupiller sur un acquis mais qui sont au contraire des tremplins. *L'Autre c'est la chose* est un tel tremplin.

Cette formule brute semble démentir ce qui est un des axes de ce cours depuis plusieurs années, à savoir que ce n est pas un « monisme » qui peut répondre de la pratique de la psychanalyse, mais un « dualisme ». Le fondement de ce « dualisme », tel que je l'ai fait valoir et tel que je l'ai accentué, c'est que l'Autre n'est pas la Chose. Ça m'impose donc d'abord d'accorder mes violons pour justifier cette formule nouvelle. Il faut la situer à la place qui convient, de telle sorte que la contradiction ne soit qu'apparente.

Vous avez remarqué que j'ai au tableau écrit « monisme » et « dualisme » entre guillemets. Nous côtoyons aujourd'hui une zone-limite, délicate, puisque l'équivalence pure et simple de la Chose et de l'Autre porte un nom, un nom de Lacan : *la magie*. Nous savons que notre effort constant est de distinguer la psychanalyse et la magie. Cet *Autre c'est la Chose* est un point que nous ne dépasserons sans doute pas cette année à propos de l'extimité.

Pour entourer cet *Autre c'est la Chose*, il faut partir au ras de l'expérience analytique, c'est-à-dire de la question qui fut celle de Lacan : *Qui parle ?* Je dis *au ras*, c'est-à-dire que je parle de l'entrée en scène du personnage qui vous narre ses aventures, qui vous fait partager ses pensées avec ce qu'on peut appeler un certain abandon, qui vous commente ses sensations, qui se souvient, qui se plaint, qui fait des plans, qui fait appel à vous ou qui vous admoneste, et qui, à l'occasion, aussi se tait. Il faut partir de là, il faut partir de cette phénoménologie de celui que j'appelle ici le personnage. Il faut partir de la variété de cette phénoménologie, de la variété des contenus de ce personnage, de son ton, de son style pendant des années.

Qui parle ? Ce personnage, il faut bien le qualifier. Il faut bien le définir, ne serait-ce que pour savoir comment s'adresser à lui. J'ai déjà fait valoir, dans le passé, que de le qualifier comme un *ego*, un *self*, ou un sujet, ce n'est pas du tout la même chose. Le définir comme un *ego*, c'est l'écouter en tant qu'il aurait affaire, à travers cette aventure qu'il vous narre, à son surmoi d'un côté, et à ses pulsions de l'autre. C'est déjà réduire la narration. C'est en réduire l'aspect imaginaire, car il n'est pas dans la règle que le personnage en question vous présente directement son débat avec ses pulsions ou avec son surmoi. Il présente son débat avec sa famille, avec ses amis, avec ses rencontres, avec son corps, avec le corps de certains autres. Il y a donc une réduction de cette narration, lorsqu'on s'oriente, pour l'entendre, sur la seconde topique de Freud. En définissant le personnage comme *ego*, on implique qu'il essaye de contrôler, d'ordonner, de maîtriser ses rapports avec le surmoi d'un côté et avec le ça de l'autre côté. L'analyste l'aide. Il l'aide, en lui parlant, à un effort de maîtrise. L'*ego*, c'est une transposition théorique du personnage, et je ne crois pas être excessif en disant que c'est une transposition qui se situe en termes de pouvoir et de maîtrise. Par là, c'est une transposition qui conduit à une obsessionnalisation de la pratique analytique.

Le *self*, c'est un avatar de l'*ego*, mais la transposition théorique est faite alors en termes d'amour. Peut-être que cette transposition en termes d'amour est susceptible de faire davantage sa place à l'hystérie.

Le sujet , à partir de quoi nous introduisons l'Autre comme la Chose, il n'est ni *ego* ni *self*. Le sujet, c'est une transposition en termes de quoi ? Prenons d'abord le sujet comme sujet de la parole. Ce fut la première définition de Lacan, celle de son enseignement proprement dit. Avant 1953, il avait introduit le sujet comme sujet du sens. Si nous introduisons le sujet comme sujet de la parole, et même, plus précisément, comme sujet parlant, c'est en termes de reconnaissance et non

plus en termes de maîtrise et d'amour que nous sommes amenés à effectuer la transposition théorique. Dès lors qu'on définit ce sujet en termes de reconnaissance, on peut dire qu'il n'aspire pas essentiellement à la maîtrise ou à l'amour. Il aspire à la reconnaissance, c'est-à-dire à un *Tu es...* Les points de suspension indiquent que cette formule est à compléter. Elle est à compléter d'une fonction. On ne peut pas dire, en effet, que ce qui manque là, c'est la variable. Ce qui manque, c'est la fonction de cette variable subjective : F(S). C'est ainsi qu'on peut écrire le *Tu es*. À cet égard, ce qui distingue essentiellement le sujet parlant de l'*ego* et du *self*, c'est que ce sujet est une question en lui-même. C'est en lui-même un point d'interrogation.

Cette reconnaissance à quoi le sujet aspire, qu'est-ce que c'est ? Il faut bien que je retraduise ça. Il le faut pour que je puisse tout de même vous indiquer la continuité de l'élaboration de Lacan dans laquelle nous sommes pris.

La reconnaissance à laquelle aspire le sujet parlant, c'est l'émergence d'une vérité qui ouvre à un savoir. La reconnaissance, c'est déjà, dans l'élaboration de Lacan, un certain type de savoir. C'est un certain type de savoir qui répond au sujet comme question. Cette question du sujet est foncièrement un *Qui suis-je*? Il est tout à fait différent dans la pratique - vous en conviendrez -, d'écouter le patient comme un *ego* qui aspire à la maîtrise et de l'aider à cette fin, que de l'entendre comme une question. L'entendre comme une question, c'est considérer que tout ce qui est dit est sous-tendu, en-dessous de la barre, par un *Qui suis-je* ? C'est une question qui peut se présenter sous des modalités diverses, par exemple : *Pourquoi suis-je*? Ce *pourquoi suis-je ?*, Lacan en faisait la modalité propre de la question obsessionnelle. C'est celle dont il vantait la haute dignité, dès lors que c'est celle qui traduit le mieux le souci de justifier son existence. Il y a aussi la modalité de la question hystérique : *Que suis-je* ? *homme ou femme ?*

Mais nous ne tenons ici à aucune question-type, sinon à celle qui est strictement équivalente au sujet. Avant d'arriver à cet *Autre c'est la Chose*, nous en passons par le sujet, par le sujet comme question. Le sujet, c'est sa question.

Écouter ainsi le sujet parlant, ça implique qu'au départ le sujet est vide. Il est vide quel que soit ce qui l'amène du fait d'avoir traîné dans l'existence depuis un certain temps. On sait, si on excepte la psychanalyse pour enfant qu'il y a déjà un sujet fait. Ça ne nous empêche pas de considérer le patient comme un sujet vide de déterminations. C'est dans cet espace vide que sa parole peut émerger. Il faut même, d'une certaine façon, lui communiquer qu'on le prend comme un sujet vide, pour que ça commence à parler. L'art de l'analyste, - que le sujet le sache ou non, - est d'introduire le patient à ce vide, et même de maintenir ce vide. Il ne faut pas simplement considérer que ce vide se remplit au cours de l'analyse. Ce qu'on peut dire, c'est qu'il se détermine au cours de l'analyse, et ce dans tous les sens du terme. Ce n'est pas seulement au sens où le *se déterminer* peut être opposé à l'indétermination principielle du sujet. C'est aussi au sens ou le *se déterminer* implique le choix. Nous pouvons même dire - ce sont les termes même de Lacan - que ce sujet se réalise.

À cet égard, on comprend pourquoi ce sujet n'est foncièrement rien d'autre que supposé. Il est supposé dans la mesure où l'analyse n'a de sens que parce qu'on ne sait pas ce qu'il est. C'est le sujet supposé non savoir. Mais c'est aussi bien le sujet supposé savoir, dans la mesure où c'est ainsi que nous traduisons ce que Freud a introduit comme le refoulement. Au départ, le sujet ne sait pas, mais on suppose qu'il sait déjà pourtant quelque part. C'est pourquoi nous utilisons cette expression du sujet supposé savoir qui inclut savoir et non-savoir. L'expression de sujet supposé savoir inclut ces deux valeurs opposées. Elle a le mérite de montrer d'emblée que lorsqu'on parle du sujet, et même si on l'enrobe sous les aspects de la reconnaissance, c'est en termes de savoir que l'on traite l'expérience analytique. C'est en termes de savoir et pas en termes de maîtrise et d'amour.

Peut-être qu'à ce moment-là, il vous apparaît tout de suite que de dire *sujet parlant*, c'est encore trop. *Sujet parlant*, ça suppose des capacités linguistiques, voire, via Chomsky, des capacités bio-physiologique. Ça suppose des capacités linguistiques que nous ne pouvons nullement attribuer à notre sujet supposé, si nous allons jusqu'au bout de notre définition qui est de le tenir pour une pure supposition, une pure supposition, qui comme telle est vide.

À cet égard, dire *sujet parlant*, c'est encore trop. Le terme auquel Lacan est venu dans les années 70, c'est *sujet parlé*. Dire *sujet parlé*, c'est conforme à la notion de supposition. Ça n'attribue au sujet aucune autre propriété que le fait qu'on en parle. C'est seulement avec ce sujet parlé que nous atteignons au sujet de pure logique. Le sujet n'est qu'une supposition. C'est seulement là que le sujet mérite son sigle de $, qui veut seulement dire : *il est parlé de quelque chose, de quelqu'un*. Entre ce *quelque chose* et ce *quelqu'un*, je ne tranche pas. Le sujet en est parlé.

C'est seulement comme sujet parlé que le sujet est vraiment manque en tant que pure indétermination. Il n'y a ici nulle scolastique. Cette position est absolument décisive pour le moindre mouvement que l'analyste peut faire dans le champ freudien, dans la pratique. La réserve de l'analyste le tient pas seulement à la prudence que l'expérience peut lui avoir apprise à maintenir. Elle tient à ce qu'il se règle sur $. Même ceux qui prennent comme index de la pratique l'*ego* ou le *self*, le savent bien. Ils savent bien, quelque part, que la position de l'analyste est avant tout définie par son *je ne sais pas ce que ça veut dire*. Ils le démontrent en questionnant le patient

sur ce qu'il veut dire par là quand il dit quelque chose. Ce n'est pas seulement un truc pour qu'il en dise davantage.

L'analyste vise $, et il constate par là que tous les liens de sympathie et de connivence sont, au niveau proprement analytique, dénoués. Il y a toujours difficulté dans la pratique quand ces résonances sympathiques et cette connivence de la compréhension ne cèdent pas à l'exercice même de l'analyse. C'est même pourquoi Lacan encourageait plutôt le choc des cultures et des langues. C'est ainsi que je trouve très parlant le fait qu'il ait parachuté le seul Arabe musulman de son École au sein de la synagogue, au sein d'une communauté de grande densité juive, celle de Strasbourg, qui appelait un analyste. Entre tous ceux qu'il pouvait envoyer là comme missionnaires, il a justement choisi celui qui était spécialement extime à cet ensemble. C'était au fond prendre l'assurance qu'on ne nagerait pas dans la connivence qui annule $. Mais enfin, il faut dire que ça n'a que trop bien réussi. Les connivences ont en effet été multipliées. Ça a été l'amour fou.

L'analyste, donc, ne se suppose pas le savoir. Il faut être clair là-dessus. L'expression de *sujet supposé savoir* n'implique pas du tout que l'analyste s'identifie. La valeur même de l'expression est exactement inverse. On peut soupçonner Lacan d'avoir su, en la forgeant, que cette expression serait entendue de travers.

Après avoir essayé de réveiller ce statut du sujet que nous galvaudons trop, j'en viens maintenant à l'Autre, à l'Autre de la formule *l'Autre c'est la Chose*. J'en viens à l'Autre qui est une position, une instance corrélative à celle du sujet.

Pour le dire très simplement - et ça peut se repérer dans l'évolution et la transformation de l'enseignement de Lacan -, je dirai que l'Autre se gonfle de tout ce qui est vidé du sujet. Il y a là comme ce phénomène des vases communicants que Freud nous a présenté avec les déplacements de la libido - libido qui vient s'investir là à un moment, et se déplace en un point différent à un autre moment. Ici, nous avons un transvasement du sujet à l'Autre. Il est sensible que l'Autre de Lacan est gonflé par tout un nombre d'attributs, de propriétés, de capacités, qui sont retirés du sujet. Plus le sujet est pauvre, plus l'Autre est riche.

Il est clair que si nous prenons les choses par le biais de l'Autre de la parole, c'est-à-dire quand on le définit aussi bien comme le destinataire que comme le lieu de la parole, ça change l'écoute clinique. Ça change la conception même que l'analyste se fait de sa fonction. Ça donne une véritable définition à sa neutralité, qui n'est pas une simple passivité, de *je m'en fous*, avec un sourire bienveillant. La véritable neutralité, c'est de n'être ni l'un ni l'Autre dans le circuit de la parole. C'est d'être ce qui supporte l'échange. C'est de cette position de support de l'échange que l'analyste peut au mieux en devenir le destinataire. Il est clair que pour que la question *Qui suis-je ?* puisse se développer, il faut qu'il y ait l'Autre et que le sujet l'identifie. Il faut qu'il l'identifie à la mesure même de son indétermination comme sujet. Corrélativement à cette indétermination du sujet, il y a détermination de l'Autre. C'est symétrique et inverse.

Les analystes n'ont pas manqué de relever les différentes figures sur lesquelles le patient, à différents temps de la cure, peut identifier l'analyste. Les analystes ont été intarissables sur ce registre de répétition imaginaire. Le rêve inaugural du transfert peut souvent être repéré comme tel. On y observe la première représentation de l'analyste, que ce soit en personne ou pas, voire la première représentation du processus analytique lui-même. Ça peut prendre la forme d'un *je suis tombé et j'ai mal au genou*, et on farfouille dans le genou. Quand ça vient au temps inaugural de l'expérience, ça peut être considéré comme valant comme représentation imaginaire. C'est le processus épistémologique de la cure. Je passe sur ce registre qui est connu et qui marque seulement à quel point le surgissement du sujet comme question implique aussitôt une détermination de l'Autre.

L'Autre de la parole ne suffit pas à situer l'Autre. Il faut le situer également comme Autre du savoir, mais du savoir en tant qu'il ne se dit pas. C'est en cela que la définition de l'Autre comme Autre de la parole est seulement partielle. L'Autre du savoir en tant qu'il ne se dit pas, en tant qu'il est éminemment supposé du fait qu'il ne se dit pas, il faut l'appeler par son nom : c'est l'Autre de l'écriture - l'écriture comme savoir qui ne se dit pas. C'est pourquoi Lacan avait introduit l'expression de *discours sans parole*. C'était pour marquer que le surmoi freudien était précisément un ensemble de formules. Une formule est une formation signifiante où il n'y a pas de sens à poser la question *Qui parle ?* C'est anonyme. Il n'y a pas d'énonciation.

On sait que ce *pas d'énonciation* est à l'occasion ce qui fait surgir la figure de l'Autre de l'Autre. C'est même à cet égard que l'on tombe d'autant plus sous le coup de ce qui ne s'est pas dit mais s'est écrit. Ce n'est pas dit mais c'est écrit. C'est la valeur du *nul n'est censé ignorer la loi*. Nul n'est censé l'ignorer parce qu'elle écrite. On ne peut pas dire ça s'il s'agit d'une loi qui doit être communiquée, car, à ce moment-là, vous pouvez dire qu'on ne vous l'a pas dite. Le seul fait que ce soit écrit introduit la possibilité du savoir inconscient. *Nul n'est censé ignorer la loi* met le savoir inconscient à l'horizon.

J'ai parlé de l'Autre de la parole, puis de l'Autre de l'écriture. Parlons maintenant de l'Autre du langage.

Est-ce que c'est suffisant pour venir répondre au sujet parlé' ? Il semble que nous ne soyons pas encore complètement faits à cette notion du sujet parlé. Les évidences phénoménologiques sont si fortes qu'on a du mal à suivre Lacan dans son concept de sujet. Quand on dit *sujet parlant*,

on pense au moins que ça s'observe. Le *sujet parlé*, lui, ne peut pas se fonder sur l'observation. Corrélativement, on ne sait pas encore ce qu'est l'Autre du sujet parlé. On ne le sait pas et d'autant moins que, quantitativement, les développements de Lacan portent sur l'Autre du sujet parlant.

Il ne suffit pas, dans la pratique, de se dire qu'on écoute en tant qu'Autre. Il ne suffit pas de se dire qu'on interprète en tant qu'Autre. Ça ne suffit pas parce que ça implique le sujet parlant. Ça implique, en définitive, que le patient s'exprime. Ce n'est pas ce que nous faisons, et, pour aller plus loin dans cette direction que je vous indique, celle où je vous montre l'Autre doté de tout ce qui est retiré au sujet, il faut dire que c'est l'Autre qui est parlant. Il suffit de le formuler pour s'apercevoir que Lacan a toujours dit ça. Qu'est-ce que nous présente son schéma de la communication inversée ? Il nous présente le message comme venant du récepteur vers le locuteur. Ça ne veut pas dire autre chose que l'Autre est parlant. *Le message vient de l'Autre* : c'est ce que dit Lacan. Ça implique une scission, une division de l'Autre et du sujet, et en même temps leur solidarité et leur articulation.

Par contre, le patient nous présente une unité et une continuité qu'il faut bien qualifier d'imaginaires. C'est justement cette unité imaginaire, ce *le patient parle*, qui se trouve scindée entre le sujet et l'Autre. Je veux dire que ce n'est pas l'analyste qui introduit ici l'Autre, même si sa présence compte. La scission se fait entre le sujet comme question, le sujet supposé non savoir, et l'Autre qui parle et qui est le sujet supposé savoir. Je dirai que cette scission se fait du coté du patient. Pourquoi est-ce que l'Autre parle? Pourquoi est-ce que l'Autre parle par la bouche du patient ? L'Autre parle en raison de la question subjective qui l'anime.

Ça oblige, bien sûr, à distinguer le sujet et le *Je*. J'ai déjà marqué que le sujet n'est pas le *Je*. Cela, c'est un chemin vers *l'Autre c'est la chose*. Le sujet, ce n'est pas le *Je*. Le sujet n'est pas le *Je*, d'abord parce que le *Je* parle, alors que le sujet est parlé. Pour qu'on ait un *je parle*, il faut une certaine coalescence de A et de $. C'est pourquoi la question *Qui suis-je ?* mérite d'être rétrécie en un *Qui est Je ?* Ce *Qui est Je ?* fait saillir que le *Je* n'est pas le sujet.

Si je vous ai conduit par la main jusqu'à ce message qui vient de l'Autre, je peux maintenant aller vite sur la définition de Lacan qui dit que le désir vient de l'Autre.

Comment le désir comme métonymie du message ne viendrait-il pas de l'Autre, alors que le message en vient. Le désir, c'est un nom pour qualifier la permanence, l'insistance de la question subjective, l'insistance du point d'interrogation du x subjectif. C'est en quoi le désir n'est rien qu'une question sur le désir. C'est ce que vous retrouvez mis en place par Lacan, puisqu'au *Qui suis-je ?* répond un *Que veux-tu ?*

Si on admet ceci, qui vaut avant tout par l'accent que j'y porte, il ne faut pas dire que le patient parle. Il faut l'écouter, ce patient, en tant que c'est l'Autre qui parle - toute la question étant de savoir à qui. Il y a, bien sûr, toutes les marques que c'est à l'analyste. Mais enfin, nous ne nous occupons pas de ce personnage. Nous suivons notre petit bonhomme de chemin, et nous sommes, si on est rigoureux, tout à fait incapables de répondre que l'Autre parle à un Autre, puisque nous admettons qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre.

Nous ne pouvons pas dire que l'Autre parle à un Autre. C'est pourquoi Lacan en est venu rapidement - et ça a fait trembler notre phénoménologie qui nous sert de repére - à qualifier l'expérience analytique de *monologue*. C'est un chemin fait depuis l'époque où on voyait au contraire la psychanalyse comme le sommet du dialogue dialectique. Lacan a fini par dire que l'expérience analytique est un soliloque. Ça implique que la question n'est pas de savoir à qui l'Autre parle. Ça implique la question : *de quoi l'Autre parle ?*

À cet égard, il y a deux façons de l'entendre. D'abord, c'est : *à partir de quoi?* Et là, nous pouvons répondre que l'Autre parle à partir du sujet comme question, comme indétermination. Mais ce *de quoi l'Autre parle*?, nous pouvons aussi l'entendre en tant que référence. C'est là ce qui a été la dernière élaboration de Lacan, à savoir que l'Autre parle, à partir du sujet, de la jouissance. C'est à ce titre qu'il s'agit d'écouter le patient. Cette jouissance, vous savez que Lacan l'a sévèrement distinguée du désir, et que j'ai naguère souligné cette proposition capitale : « *Si le désir vient de l'Autre, la jouissance est du côté de la Chose* ». J'en ai même fait l'un des ressorts de ce « dualisme » que j'ai évoqué en commençant mon cours d'aujourd'hui.

La Chose peut paraître être l'Autre de l'Autre. C'est, après tout, le candidat le plus valable pour cette fonction. Le monologue fait apercevoir en quel sens l'Autre est seul, puisqu'il n'est l'Autre d'aucun Un, d'aucun Autre de l'Autre. Mais si cette idée du monologue nous fait reculer, si on veut parler à tout prix en termes d'interlocution, on s'aperçoit de ce que Lacan formule quand il fixe la place de l'analyste comme plus-de-jouir dans l'expérience analytique. Il ne le fixe pas comme Autre. L'Autre est, si je puis dire, de l'autre côté. Si vous voulez à toute force un interlocuteur, eh bien, cet interlocuteur, il faut le chercher du côté de la Chose.

La Chose est donc un candidat tout à fait valable à être l'Autre de l'Autre. La Chose est susceptible de répondre. Dans la magie, dans la définition qu'en donne Lacan et que j'avais naguère soulignée, « *la Chose en tant qu'elle parle répond aux objurgations du sujet* ». La magie effectue une équivalence pure et simple entre la Chose et l'Autre, l'Autre de la parole. Pour obtenir que la Chose comme Autre de la parole se mette à répondre, il faut en général avoir quelque communication avec l'Autre de l'écriture. Il y a un grimoire où il est écrit ce qu'il faut faire.

Mais nous devons être plus prudent que d'identifier la Chose avec l'Autre de l'Autre. D'abord parce que pour nous, il faut bien l'avouer, ça répond de moins en moins sur ce mode. Si la Chose n'est pas l'Autre de l'Autre, c'est foncièrement parce que la Chose et l'Autre ne font pas deux. Nous posons une question beaucoup plus directe en posant que la Chose est de l'Autre et non de l'Autre de l'Autre. Si nous ne faisons pas de la Chose l'Autre de l'Autre, c'est au sens où nous en faisons d'abord l'Autre. C'est là que s'inscrit la formule: « *L'Autre, c'est la Chose comme effacée* ». C'est une formule qui est nécessaire pour entendre ce que Lacan écrit dans *Radiophonie*, à savoir que « *l'Autre c'est le corps* ». C'est un passage sur lequel je suis revenu plusieurs fois. Dire que *l'Autre c'est le corps*, ça demande à être complété par ceci que c'est le corps en tant que distinct de la chair.

À cet égard, cette formule ne trouve à se situer que d'une autre qui lui est antérieure et qui comporte que l'Autre est la Chose en tant qu'effacée. À déplacer la fameuse formule freudienne, on peut dire : *c'est là où ça jouissait que l'Autre est advenu*. C'est en quoi dire *ça parle* est un court-circuit. C'est dire que la Chose parle.

Il est vrai que la Chose parle, mais c'est dans un registre distinct de celui de la psychanalyse. La Chose parle dans la magie et pas dans la psychanalyse. C'est pourtant à la même place, et c'est pourquoi l'on peut parler d'effacement. Freud a aperçu ça, lorsque, loin de construire les instances de sa seconde topique comme extérieures les unes aux autres, il marque le prolongement du surmoi dans le ça. C'est ce que Lacan a repris sous les espèces de son « *Kant avec Sade* », qui ne dit rien d'autre que ceci : *l'Autre avec la Chose*. À cet égard, ce texte pose la question de l'extimité. C'est la question de l'Autre et de la Chose, de l'Autre à la place de la Chose.

Je ne vois pas pourquoi je reculerai à écrire cette substitution au moyen de la barre dont nous usons dans notre discours :

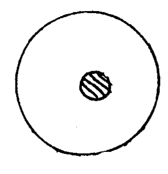
$$\frac{\text{Autre}}{\text{Chose}}$$

C'est en quoi, au champ du langage, à la fonction de la parole et, à la fonction de l'écriture, il nous faut ajouter la jouissance, dont je ne ferai pour l'instant ni un champ ni une fonction ni une instance.

Toute la question est de savoir si cette substitution est complète ou non, s'il y a décalage de l'Autre à la Chose ou non. Eh bien, ce que Freud a découvert, ce qu'il a découvert après avoir mis en marche l'expérience analytique, ce qu'il a découvert du fait d'être parti de l'interprétation, c'est-à-dire des jeux du signifiant dans le langage, c'est-à-dire d'être parti de l'Autre, - ce qu'il a découvert, dans ses Trois *essais sur la théorie de la sexualité*, c'est que précisément la substitution n'est pas complète. C'est ce qu'il a baptisé objet perdu. Il a fallu Lacan pour le ponctuer. L'objet perdu, c'est le déficit de l'Autre sur la Chose. Comment n'y en aurait-il pas, puisque l'Autre du langage est déjà mort. L'Autre du langage est déjà mort, même si ce langage semble vivre, même si ses mots semblent être animés d'une dynamique intarissable qui fait qu'il le a des états de langue, que ça bouge tout le temps, et que ça fait croire que le langage vit. L'Autre est déjà mort, et le sujet aussi. C'est la Chose qui, elle, est vivante. Elle est liée au vivant, au point qu'on ne puisse concevoir de jouissance que du vivant. Ne serait-ce que par cette opposition sommaire vie/mort, on peut apercevoir le déficit de l'Autre comme mort sur la Chose comme vivante.

À cet égard, le désir, dans les termes de Lacan, reproduit la relation du sujet à l'objet perdu. Le désir rencontre « *ce qui perdure de perte pure* ». Ce qui perdure de perte pure, c'est, à chaque fois, pour ce désir qui vient de l'Autre, le déficit sur la Chose. Lacan dit ça très joliment : « *Les mésaventures du désir aux haies de la jouissance* ». Une haie, c'est une clôture. C'est ce qui limite un certain champ et en défend l'accès sous des aspects différemment broussailleux.

Nous pouvons dessiner comme il convient cette zone protégée, cette zone que j'appellerai ici tout simplement le bout de Chose :



C'est construit sur le *bout de chou* - expression par quoi on qualifie justement cette cause du désir qui s'est trouvée être un vivant. Cette zone-là, c'est ce qui empêche de dire purement et simplement que l'Autre c'est la Chose. C'est ce qui fait objection à l'effacement total de la Chose dans l'Autre. C'est ce qui fait que parler - et Dieu sait qu'on parle - ne nous libère nullement de la jouissance et son cortège de fleurs du mal.

Cette substitution et ce décalage de l'Autre et de la Chose, ça peut se dire de beaucoup de façons. Ça se dit, par exemple, quand on pose qu'*il n'y a pas de rapport sexuel*. *Il n'y a pas de rapport sexuel*, et, ce qu'il y a, c'est le phallus comme signifiant de la jouissance. Le phallus est ce

qui fait espérer que la Chose pourrait être entièrement résorbée dans l'Autre. Mais ce n'est pas pour autant le phallus qui vaut pour le rapport sexuel. Le phallus comme signifiant de la jouissance ne vaut que pour l'inscription du sujet dans un sexe ou dans l'autre. Ça n'empêche pas qu'il y ait manque signifiant dans l'Autre au niveau de ce rapport sexuel. Le phallus ne résorbe pas le bout de Chose, il essaie. Il essaie pour chaque sexe de le résorber. Le fantasme, c'est aussi une tentative de résorber ce bout de Chose. C'est une tentative imaginaire et symbolique de résorber le bout de Chose, mais enfin, ce bout de Chose, ça ne l'épuise pas. Je ne vais pas y revenir dans le détail.

Pourquoi Lacan a-t-il dû isoler et élaborer ce bout de Chose comme tel ? Pourquoi a-t-il dû en élaborer la structure ? C'est, si l'on veut, un choix que d'élaborer la structure du bout de Chose. C'est un choix, car on pourrait considérer qu'avec ça, il n'y a rien à faire, et que ça sera toujours rebelle. Dans l'expérience analytique en tant que fondée sur le champ du langage, c'est-à-dire procédant de l'Autre, on ne peut pas poser que le bout de Chose soit pure Chose. Le bout de Chose, c'est le résultat de l'effacement de la Chose. C'est d'abord un résultat et non un donné. Le bout de Chose est le résultat de l'effacement de la Chose, c'est-à-dire de sa significantisation.

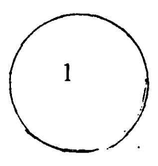
C'est dans cette mesure-là que Lacan a pu envisager une genèse logique de l'objet *a*. Il a qualifié ce bout de Chose d'objet *a*, et il en a donné une genèse logique. Il en a fait une consistance logique. Même si ce bout de Chose est de la Chose, il est néanmoins pris dans l'Autre, qualifiable à partir de l'Autre. C'est là ce qui justifie l'écriture de l'objet *a*, qui est , si je puis dire, une écriture para-mathématique. Ce n'est pas la Chose comme telle que nous écrivons petit *a*, c'est la Chose en tant que ce qu'il en reste de par l'opération de l'Autre. Nous avons là une position de vacuole, et nous parlons d'extimité pour marquer que ce bout de Chose hétérogène à l'Autre est pourtant situable à partir de l'Autre. En tout cas, dans la psychanalyse, nous n'avons pas le choix. Ce bout de Chose, nous ne l'atteindrons qu'en tant que situable à partir de l'Autre.

L'extimité, c'est quoi ? L'extimité qualifie à la fois un manque de signifiant et un plein. Elle qualifie un manque-à-dire corrélatif d'un plus-de-jouir. Nous pouvons dire que le désir vient de Autre. C'est un phénomène de langage. Il n'y a pas de désir pour qui ne parle pas. Il y a du désir dès qu'on parle - dès qu'on parle et qu'on ne sait pas ce qu'on veut dire. Ça suffit à introduire le désir. Le désir, donc, vient de l'Autre. Mais, aussi bien, l'objet *a* est cause du désir. Le seul concept qui permet d'accorder ces deux propositions, c'est l'extimité, où se formule que dans *l'Autre est la cause du désir*. La formule est de Lacan. Vous la trouverez dans un texte qui est paru dans le numéro 35 d'*Ornicar* ? C'est un texte de 1966 et l'exigence de l'extimité y est formulée : « *En l'Autre est la cause du désir* ». C'est en quoi l'indétermination inaugurale du sujet se conclut sur une détermination de l'objet.

C'est aussi ce qui est nécessaire pour saisir la possibilité même du transfert. On s'est familiarisé avec l'agalma socratique qui veut dire à sa façon qu'en l'Autre est la cause du désir. Il ne faudrait pas penser que la formule du sujet supposé savoir supplante celle-ci. La formule même du sujet supposé savoir est au contraire faite pour mettre en valeur que la cause du désir est en l'Autre.

Cette cause du désir, comment est-elle en l'Autre ? De quelle façon pouvons-nous en conceptualiser le mode d'appartenance ? Nous ne pouvons parler de cette appartenance en termes d'éléments. Les éléments de l'Autre comme lieu du signifiant sont des signifiants. Le problème qui est le nôtre est de qualifier une appartenance qui n'est pas celle d'un signifiant mais de la cause du désir, de ce bout de Chose qui est manque-à-dire, mais qui n'est pas manque-à-écrire de par l'opération de Lacan.

Eh bien, le recours que nous avons à cet égard, c'est celui de distinguer l'élément de l'ensemble et la partie. Il suffit pour cela de raisonner sur l'ensemble et sa logique, et de confronter, non seulement l'Autre et la Chose, mais le signifiant et la jouissance. Il suffit de raisonner sur le plus simple de tous les ensembles :



Cet ensemble est un ensemble à un élément. Il n'y a que du signifiant dans l'Autre qui nous est ici symbolisé par cet ensemble. Il n'y a que du signifiant. Pour avoir l'idée qu'en l'Autre est la cause du désir, il nous suffit, en nous fiant à cette logique-là, de distinguer les parties de l'ensemble. Pour ce qui est des éléments, il y en a un et c'est tout. Pour ce qui est des parties de l'ensemble, il y en a deux. Il y a deux parties dans cet ensemble même.

Vous savez ce que c'est qu'une partie. On appelle parties de l'ensemble, les ensembles dont tous les éléments appartiennent à cet ensemble de départ. Au niveau des parties, il y a l'ensemble avec l'élément-limite de cet ensemble :

{ 1 }

Mais il a une seconde partie. La seconde partie, c'est celle de l'ensemble vide, de l'ensemble qui n'a aucun élément mais qui, à titre de partie, est pourtant issu de la composition de l'ensemble de départ :

{ 0 }

Il s'agit là d'un surgissement logique de quelque chose en plus dans ce lieu de l'Autre minimum que nous avons. Ce surgissement de quelque chose en plus dans l'ensemble est pour nous propre - je terminerai là-dessus la fois prochaine - à représenter en quoi on peut dire - et c'est la formule de l'extimité - qu'en l'Autre est la cause du désir.

Voilà. Je vous donne rendez-vous à la semaine prochaine pour ce qui sera le dernier cours de cette année.

XXV – 18 juin 1986

Ceci - je l'ai annoncé la dernière fois - sera le dernier cours. J'ai d'ailleurs été très imprudent d'annoncer ça la dernière fois, puisque, du coup, pour moi, c'est terminé. Le résultat, c'est que je n'ai pas pensé une seconde à ce cours pendant toute la semaine. Vous voyez aussi que je suis arrivé un quart d'heure en retard. Ce sont là autant de signes qui montrent qu'il était grand temps que je m'arrête.

J'avais aussi annoncé que ce cours se poursuivrait l'année prochaine, puisque je ne peux en aucune façon me considérer comme satisfait de ce que j'ai pu formuler cette année sur l'extimité. Je me souviens également vous avoir dit que l'aspect hebdomadaire de ce cours n'est pas quelque chose qui est subjectivité par moi sur le mode de l'automatique. C'est subjectivé sur le mode de la rencontre - la rencontre avec des choses à dire. Par là, c'est pour moi toujours en suspens. Je ne garantis pas que je continuerai invariablement et sans discontinuité à parler ainsi chaque semaine. En tout cas, je n'en ai, moi, aucune garantie, et ce d'autant que les efforts que je peux faire, pour utiliser et relancer l'enseignement de Lacan aujourd'hui, sont importants.

Nous ne sommes, en effet, en rien sortis de l'époque de Lacan. Si c'était le cas, peut-être éprouverions-nous un certain allégement. Nous n'avons pas isolé un point d'Archimède extérieur à cet enseignement, un point à partir duquel cet enseignement serait relancé. Lacan a pu le faire de l'œuvre de Freud, mais ce n'est pas le cas pour nous avec Lacan. Et tant que ce n'est pas le cas, eh bien, ce n'est pas le cas ! À cet égard, on ne peut pas faire semblant. Il est un fait que dans ce mouvement de relance qui nous anime, nous retombons sur ce que Lacan a formulé. Il y a, pour moi, un débat de tous les instants. Ça fait que de m'être absenté de cet enseignement pendant une semaine constitue déjà pour moi les vacances.

Il me reste tout de même aujourd'hui à achever le mouvement qui m'a porté cette année, spécialement celui qui m'a porté dans le cours de la semaine dernière, et qui se soutenait de ceci : *l'Autre, c'est la Chose*.

Je me suis employé, la dernière fois, à justifier cette équivalence qui n'est pas simple. Elle n'est pas simple parce que les deux termes n'en sont pas simultanés. La simultanéité est en effet le minimum exigible pour que l'on puisse formuler et écrire l'équivalence simple. Ici, il n'y a pas simultanéité mais substitution, s'il est vrai, comme je l'ai formulé la dernière fois, que l'Autre efface la Chose. J'ai d'ailleurs mis au tableau cette métaphore que nous pourrions appeler la métaphore inaugurale de la Chose :

$$\frac{\text{Autre}}{\text{Chose}}$$

Il y a là une substitution. Il y a là une substitution qui pourrait être complète mais qui ne se fait qu'au bout de Chose près. Ça fait que l'Autre est inégal à la Chose. C'est cette inégalité qui est par Lacan notée petit *a* - petit *a* comme le résultat de cet effacement. Cette substitution se reproduit pour nous dire, chaque fois qu'on parle, chaque fois qu'on se situe dans le champ du langage, que l'Autre parle par le biais du sujet et au moyen de l'analyste. Ce que j'en ai dit la dernière fois a surpris. À ma surprise d'ailleurs, puisque ce n'est pas le sujet mais l'Autre qui parle dans l'expérience analytique. Le sujet, dans l'expérience analytique, est parlé. La surprise de quelques-uns m'a donc surpris, puisque je ne faisais là que relancer la formule de Lacan, à savoir que l'inconscient est le discours de l'Autre. Je n'ai fait valoir que des facettes qui, apparemment, n'avaient pas donné leur éclat, étant donné l'usure des formules de Lacan tant de fois et en tant de lieux répétées.

Petit *a* donc, c'est le résultat de l'effacement de la Chose par l'Autre. Les mots de Lacan concernant l'objet *a*, à savoir ceux de chute, de reste ou de résidu, sont d'un usage fatigué parce qu'ils installent l'objet *a* hors de l'Autre, hors du symbolique. Cela, nous avons précisément essayé de le rectifier cette année, en faisant appel à ce mot d'extimité qui installe [1]au contraire l'objet *a* dans l'Autre, mais dans un statut d'inhérence distinct du signifiant. Ça peut se saisir rien qu'en formulant les choses aussi simplement que je l'ai fait tout à l'heure quand j'ai inscrit cette métaphore inaugurale de la Chose. J'espère qu'elle restera mémorable, mémorable parce qu'elle est technique. Par là, nous nous trouvons rendre nécessaire l'expression de Lacan concernant l'objet *a*, à savoir le plus-de-jouir.

De la Chose à l'Autre, il y a - le terme est constant chez Lacan - échange. Il y a passage, il y a troc. C'est ce que Lacan a appelé, à l'occasion, le virage de la jouissance à la comptabilité. Certes, c'est là, pour le vivant, lâcher la proie pour l'ombre. La proie est affaire de jouissance. De cette prédation, le sujet n'en est pas l'agent. Il n'en est pas le prédateur, il en est la proie. Vous vous souvenez du développement que j'ai donné cette année à l'expression *être en proie a*. Cette ombre pour laquelle la proie est lâchée, c'est l'ombre signifiante. Cette ombre qui ne retient plus rien de la proie, Schreber l'a dit dans son langage : l'humanité n'est plus faite que d'ombres d'hommes à la six-quatre-deux. Ce *six-quatre-deux* est bien là pour nous situer l'ombre du côté signifiant. De cet

échange, de ce passage, de ce troc de la jouissance au signifiant, le reste mérite d'être appelé plus-de-jouir, c'est-à-dire jouissance comme en excédant sur l'échange, sur la substitution du signifiant à la jouissance. L'Autre peut être dit la Chose à condition de préciser que la Chose est vidée - terre-plein nettoyé de jouissance.

La confrontation de l'Autre à la Chose, ou de la Chose à l'Autre si on veut donner à celle-ci le pas d'antériorité sur l'Autre, est ce à quoi Lacan a donné la forme, au sens formaliste, de ses quatre discours, qui répercutent les modes de cette confrontation, mais qui l'ont en même temps fait oublier en raison de leur caractère strictement opératoire.

J'ai, la dernière fois, écrit au tableau cette formule qui situe $ comme la Chose en tant qu'effacée, et qui, par là-même, situe la Chose au lieu de l'Autre :

$$\frac{S_1}{\$}$$

J'ai, la dernière fois, éclairé pas à pas cette formule. Elle fait voir la corrélation de l'Autre et du sujet. J'ai pour cela accentué que c'est l'Autre qui est parlant dans l'expérience analytique. C'est sur ce point que je m'étais arrêté.

La théorie des ensembles est un recours qui a été celui de Lacan pour structurer la confrontation de l'Autre et de la Chose. Cette confrontation se fait aux dépends de la Chose, à ceci prés que l'Autre en subit sa structure barrée : A. Ce recours est celui que nous offre très précisément l'ensemble vide, dont il ne faut pas s'empresser de considérer que c'est bien connu pour nous. La meilleure façon de considérer que pour nous ce n'est pas si bien connu que ça, c'est, me semble-t-il, d'articuler la nécessité de cet ensemble vide dans la théorie des ensembles, nécessité qui s'impose dès lors que l'on admet deux axiomes de cette théorie. Je ne fais là que vous donner la fleur de mon cours de la dernière fois, que l'heure, comme d'habitude, ne m'a pas permis d'achever.

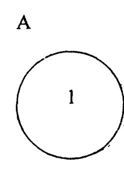
Ces deux axiomes sont fondateurs. Vous en connaissez déjà un dans le détail, à savoir celui de *spécification*. Je vous en ai donné une formule lorsque nous avons parlé des paradoxes. Cet axiome, je vous le redonne ici : *A tout ensemble A et pour toute condition F(x), il correspond un ensemble B dont les éléments sont exactement x de A pour lesquels F(x) est vrai.*

Il y a un deuxième axiome qui, à vrai dire, antécède celui-là, et qui est vraiment, pour la théorie, son pivot, sa base. C'est l'axiome dit *d'extension*. Il donne d'emblée le pas à l'extension sur l'intention dans la théorie des ensembles. Ça fait que toute une théorie des ensembles est une théorie foncièrement extensionnelle. Tout ce qui est de l'ordre de l'intention, tout ce qui est de l'ordre sémantique, trouve précisément à se situer dans l'ensemble vide. Cet ensemble vide, il grouille de significations. L'axiome d'extension est celui-ci : *Deux ensembles sont égaux si, et seulement si, ils ont les mêmes éléments*. Cela efface la donnée sémantique des conditions, des prédicats, des qualités, des significations, à partir desquels on a déterminé ces ensembles.

Prenez, pour illustrer ça, la condition ou le prédicat suivant : l'ensemble *qui contient ce que je tiens dans la main droite*. Puisque je tiens une craie dans ma main droite, vous voyez que ça définit un ensemble a un élément. Je peux dire aussi : *le morceau de craie levé dans cette salle*. Comme je ne vois ici personne qui fait la même chose, ça définit également un ensemble à un élément. Simplement, cet ensemble à un élément, on l'a obtenu à partir d'une tout autre signification. Si je prends dans ma main ce magnétophone de poche qui est là à côté de moi, ça ne serait évidemment plus le même élément. Dans ces deux définitions de départ, j'ai formulé des significations distinctes mais qui déterminent pourtant, au niveau extensionnel, le même élément. Au niveau strictement extensionnel, que je tienne un morceau de craie dans ma main ou un magnétophone de poche, c'est exactement la même chose : ça fait un. À cet égard, le point de vue de l'ensemble et de l'élément est réducteur de la différence du morceau de craie et du magnétophone, à partir du moment où je les tiens dans ma main. C'est réducteur de toutes les qualités, de toutes les substances qui peuvent être décrites. Il ne reste plus rien que la main et le nombre d'éléments qui y figurent.

Nous avons donc ces deux axiomes de spécification et d'extension. Il faut s'apercevoir qu'à partir de ces deux axiomes, on n'échappe pas à la position de l'ensemble vide. L'existence de l'ensemble vide s'en déduit. Les deux axiomes ne supposent nullement qu'il y ait un ensemble. Ces axiomes sont indépendants de toute thèse d'existence. On peut définir l'identité d'ensembles : l'existence d'un ensemble B pour tout ensemble A et pour toutes conditions sur cet ensemble. Mais rien ne dit qu'il y a un ensemble. La théorie des ensembles doit, pour s'effectuer, poser une thèse d'existence. Elle doit poser un certain *il y a*. Pour que ça commence à fonctionner, il faut poser qu'il y a un ensemble. Ce ne sont pas les deux axiomes qui nous l'assurent. Il faut faire un troisième pas, qui est de poser qu'il y a un ensemble, sinon, comme le dit le logicien lui-même, on opère dans le vide. Ce vide, nous allons précisément le retrouver comme une conséquence nécessaire de ce point de départ.

Contentons-nous du plus simple des ensembles : l'ensemble A, à un élément :



Faisons jouer, sur cet ensemble A, l'axiome de spécification - *à cet ensemble A et pour toute condition F(x), il correspond un ensemble B* - et choisissons, comme condition de F(x), que x est différent de x :

$$F(x) : x \neq x$$

À vrai dire, toute clause contradictoire ferait aussi bien l'affaire. Nous prenons ici la clause traditionnelle, celle dont Frege avait fait usage. Nous prenons la clause de la non-identité à soi.

Si nous appliquons l'axiome de spécification à ce point de départ, nous pouvons définir un ensemble B tel que *x est élément de B* est équivalent à *x est élément de A*, et qui respecte la clause posée, à savoir que x est différent de x :

$$x \in B \leftrightarrow x \in A \, . \, x =/= x$$

Dans cet ensemble B qui existe dès lors que A existe, il n'y a pas d'élément qui répond à la double condition: $x \in A$ et x =/= x. C'est assez pour déduire, de l'ensemble A, l'existence de l'ensemble B comme vide. Si maintenant on applique à cet ensemble vide B, l'axiome d'extension qui pose l'identité des ensembles qui ont les mêmes éléments, il s'ensuit qu'il n'y a qu'un ensemble vide. En effet, les ensembles ont tous les mêmes éléments, c'est-à-dire aucun. On peut dès lors donner un nom propre à cet ensemble vide : 0. On écrit ainsi cet ensemble vide unique, dont l'existence se déduit de l'axiome d'extension, de l'axiome de spécification, et de la thèse *il existe un ensemble*. Il suffit qu'il existe un ensemble pour qu'il existe un ensemble vide.

Il y a un trait supplémentaire dégagé par les logiciens concernant cet ensemble vide, à savoir qu'il est sous-ensemble ou partie de tout ensemble. La définition de la partie, je vous l'ai donnée au début de l'année, et c'est celle qui a orienté tout ce cours : *la partie d'un ensemble est un ensemble dont tous les éléments appartiennent à cet ensemble*. Vous savez que le rapport de partie d'un ensemble à un autre est représenté par une marque : $\subset$. Elle est distincte du rapport des éléments à l'ensemble: $\in$. La chaîne signifiante où nous sommes engagés, nous oblige à former ceci :

$$O \subset A$$

Pour tout ensemble A, l'ensemble vide en est une partie.

Il y a beaucoup de manières de démontrer ça. Choisissons celle qui opère par l'absurde. Par l'absurde, on peut démontrer que ça ne peut être faux, on ne démontre pas que c'est vrai. On commence par le poser, par l'écrire, et on démontre ensuite que ça ne peut être faux. À partir de la chaîne signifiante, que nous avons constituée ici comme théorie des ensembles, personne ne peut vous démontrer que $O \subset A$ soit faux.

À quelle condition cela pourrait-il être faux ? Il faut reprendre là la définition de la partie. Pour qu'une partie d'un ensemble soit une partie de cet ensemble, il faut que tous les éléments appartiennent à l'ensemble. $O \subset A$ serait faux, si on arrivait à démontrer qu'un élément de l'ensemble vide n'appartient pas à A. Dès lors que l'ensemble vide n'a aucun élément, vous n'avez aucune chance de pouvoir démontrer qu'un élément de l'ensemble vide n'appartient pas à A.

Ça peut vous paraître tiré par les cheveux, mais vous pouvez retourner le raisonnement dans tous les sens, vous constaterez que vous ne pouvez pas conclure autrement. Comme ça paraît trop simple, vous pourriez vous sentir justifié d'en écarter l'extravagance. C'est pourtant sur cette base-là qu'on peut rendre compte et justifier une grande part de l'édifice mathématique. Il vaut la peine de prendre au sérieux ces jeux de signifiants quand ils sont armés de cette rigueur tout à fait minimale.

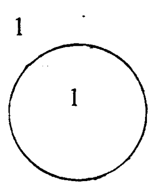
La différence du sigle d'appartenance d'un élément, $\in$, et du sigle d'inhérence d'une partie, $\subset$, est la condition même pour que ce que nous désignons sous le terme d'extimité soit pensable et inscriptible. À cet égard, l'ensemble vide loge tous les éléments qui répondent à la condition x =/= x. C'est en quoi il loge tous les sens et toutes les significations. Il loge, à proprement parler, le sémantique, puisqu'au gré de la perspective extensionnelle, les éléments sémantiques sont différents d'eux-mêmes. On ne peut, sur eux, donner aucune condition d'identité.

Ça nous vient tout droit du logicien Quine. C'est pourquoi sa conclusion est de s'en tenir, dans la logique, strictement à l'extensionnel.

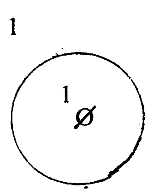
C'est ici que nous pouvons justifier le sigle lacanien si proche du sigle de l'ensemble vide et qui est $. C'est le sigle du sujet comme non identique à soi. C'est-à-dire du sujet freudien en tant qu'il est sujet à s'identifier. À cet égard, c'est dire que son être c'est le vide. C'est dire que son être c'est le manque. C'est d'ailleurs pourquoi, du manque, à ce sujet, il lui en faut.

Peut-être apercevez-vous, par ce court-circuit, la logique qui a conduit Lacan a aborder successivement l'identification et l'angoisse dans son Séminaire : identification d'un sujet qui est manque, angoisse comme effet qui répond au manque du manque.

À jouer entre l'élément et la partie, nous voyons surgir la fonction de l'extimité. Il suffit de suivre Lacan quand il prend le premier des ensembles, celui où il n'y a qu'un élément :



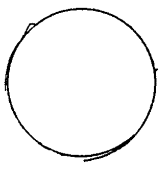
À ne prendre que cet élément, nous voyons nécessairement surgir, à titre de partie, l'ensemble vide dans cet ensemble :



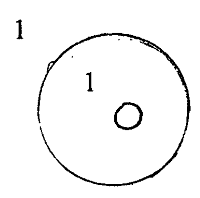
C'est une figuration que Lacan n'a proposée qu'en passant, car elle ne peut être que suggestive. Cette figuration efface la différence de l'élément et de la partie. Mais enfin, telle qu'elle est, elle est suggestive, puisqu'elle fait surgir, dans l'ensemble où il n'y a qu'un élément, un élément en plus qui est l'ensemble vide. Cette figuration fait surgir le *un en plus* au sein de tout ensemble.

Il suffit de ces trois signifiants : le 1 qui nomme cet ensemble, le 1 interne à cet ensemble, et le sigle de l'ensemble vide, pour donner les conditions minimales de ce que Lacan appelle une *structure* ou encore un *savoir*. Il suffit de cette articulation de base pour qu'on ne puisse plus dire que l'Autre est Un. On ne peut le dire que si on confond l'ensemble avec son élément 1.

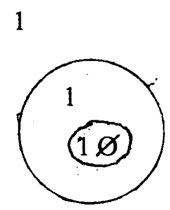
Il y a, disons-le tout de suite, une construction où, pour la théorie des ensembles, on fait cette exception-là : on confond l'ensemble et l'élément. On appelle ça le *singleton*. Mais l'axiome d'extension combiné à l'axiome de spécification fait sortir de tout ensemble l'*un en plus* qui est l'ensemble vide. Cet ensemble vide, que nous pouvons écrire $, il ne désigne rien d'autre que l'Autre comme lieu, comme lieu d'inscription :



Il désigne le lieu d'inscription où viendront ensuite s'enchaîner les signifiants. Il faut voir, en effet, qu'un processus s'enclenche du seul fait que nous avons décrit ces structures de base au départ. Ce processus, on peut l'apercevoir en réécrivant cette figure ainsi :

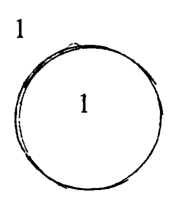


Là où avant nous inscrivions le sigle de l'ensemble vide, nous figurons l'ensemble vide, et, dès lors que nous l'avons figuré, nous y écrivons de nouveau les sigles précédents :

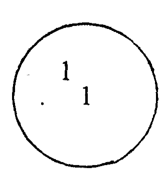


À cet égard, s'enclenche un processus infini où le rapport initial se répercute. Nous sommes, là, dans cette version de la logique du signifiant qui admet un processus, une répétition infinie. C'est strictement équivalent à ce que nous avons là comme supporté par l'ensemble vide.

Je vais reprendre ça encore d'une autre façon. D'où s'enclenchent les processus infinis que Lacan présente à partir de cette figuration élémentaire ? Ils s'engendrent d'une construction extrêmement précise qui consiste à faire passer l'ensemble vide du statut de partie à celui d'élément. Nous partons de *il existe un ensemble* :



C'est notre point de départ. Nous avons l'ensemble et notre phrase il *existe un ensemble*. Redisons-le encore une fois : *il n'existe qu'un ensemble*. Or, de l'axiome de spécification et de l'axiome d'extension appliqués à cet univers où il n'existe qu'un ensemble, nous trouvons un deuxième ensemble. Nous trouvons l'ensemble vide. Au niveau de notre ontologie, nous avons deux ensembles. Nous sommes, cette fois-ci, avec un univers où il y a deux ensembles :



Dès lors que nous sommes avec un univers où il y a deux ensembles, nous avons encore l'ensemble vide. En comptant dans notre ontologie les ensembles comme tels, nous obtenons un décalage infini. C'est un décalage infini qui repose sur quoi ? Il repose sur le fait que l'ensemble vide est un ensemble. L'ensemble vide qui n'a pas d'élément, c'est bien un ensemble. Il est compté comme 1 dans l'univers des ensembles. L'ensemble vide qui émerge comme partie, peut néanmoins, à un niveau ontologique où on compte les ensembles, être compté comme 1 :

$$\emptyset = 1$$

Au fond, dans l'Autre, j'ai commencé à m'exprimer avec un O = 1, en partant non pas de la théorie des ensembles, mais de la logique de Frege. J'ai parlé, à cet égard, de suture.

Cet ensemble vide mérite d'être dit le signifiant de l'Autre. C'est ce que fait Lacan. L'Autre est en effet le lieu d'inscription des signifiants. Mais cet ensemble vide, si on le désigne en tant qu'il n'a pas d'éléments, on peut aussi bien l'écrire -1:

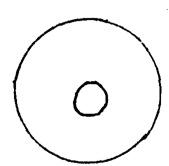
$$\emptyset = 1$$

$$\emptyset = -1$$

L'Autre répond à la nécessité qu'il y ait un 1 dedans, un 1 qui en soit élément. D'où l'erreur, suppose Lacan, de prendre l'Autre pour l'Un. $, qui est le signifiant de l'Autre mais d'un Autre qui cette fois-ci est barré, reçoit aussi cette définition de n'être rien d'autre que « *l'identification de cette structure indéfiniment répétée que désigne l'objet* a ». Ce n'est pas là identifier l'objet *a* à un objet qu'on rencontrerait, sur lequel on tomberait, comme on tombe sur les signifiants. Ce n'est pas

même l'identifier seulement à un point d'opacité. C'est désigner l'objet *a* comme rien d'autre que le nom de la structure en tant qu'infiniment répétée.

On s'est alarmé de ce que Lacan ait pu donner une définition purement formelle de l'objet *a*. Pour ceux qui, à l'époque, épelaient le Séminaire de Lacan semaine après semaine, la définition de l'objet *a* comme consistance logique apparaissait comme exorbitante et dérangeante. L'objet *a*, si nous essayons de le repérer sur ce schéma, n'est pas le signifiant. Il n'est pas cet 1 que nous pouvons multiplier. Mais l'objet *a* n'est pas non plus l'ensemble vide. L'objet *a*, si je suis exactement Lacan dans cette construction, c'est ça :

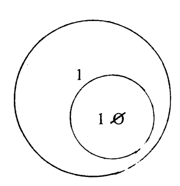


L'objet *a*, ce n'est que cette forme-là. C'est ce que Lacan a appelé rapidement *l'enforme de A*. Vous savez ce que c'est qu'une enforme. C'est ce à partir de quoi on peut, par exemple, multiplier la même chaussure. L'objet *a* comme consistance logique, ça n'est rien d'autre que la structure même de cette répétition. C'est dans la mesure même où il y a là une répétition inlassable, que l'écriture de petit *a* condense la puissance de la répétition, le *ça se répète*. À cet égard, l'objet *a* comme consistance logique n'est d'aucune substance. Il est puissance de la répétition, tandis que $, au sens strict, est la Chose comme effacée.

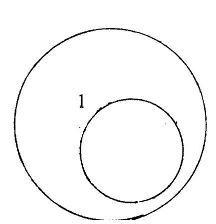
Aussi bizarre que ça puisse vous paraître, c'est de cette construction que Lacan en est venu à écrire le discours de l'inconscient :

$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{a}$$

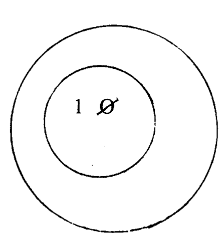
Ecrire petit *a*, c'est dépendant du doublet S_1 – S_2 que nous voyons aussitôt surgir à ce niveau :



Le premier, S_1, c'est celui-ci :



Le second, S_2, c'est celui-là :



C'est alors que cet ensemble vide, nous pouvons l'appeler sujet comme représenté. Si nous écrivons petit *a* en dessous de S_2, ce n'est pas comme une chose qui de sa substance repousserait le savoir – ce savoir que nous voyons s'articuler et se multiplier. Nous écrivons petit *a* comme l'indice de ce qui ne s'épuise pas de ce savoir :

$$\frac{S_2}{}$$

Si on admet que petit *a* n'est que la puissance de la répétition, de la structure de la répétition - ce qui fait que l4Autre n'est pas Un -, on doit en conclure que l'objet *a* est strictement déterminé à chaque instant par la suite des signifiants qui ont identifié l'ensemble vide. C'est ce qu'il faut entendre, à mon sens, par sa consistance logique. C'est en quoi Lacan peut dire que l'abord par chacun de l'objet *a* dépend de l'analyse où dans l'Autre se sont trouvés enchaînés les signifiants qui identifient en chaîne le manque-à-être du sujet.

La Chose, la Chose de départ, nous ne la connaissons plus que sous les espèces de cet effacement, qui n'est pas si radical puisqu'il oblige à ce que se répète incessamment le signifiant qui connote cet effacement même. À cet égard, les signifiants ne font pas seulement qu'identifier le sujet. Ils commémorent aussi bien l'effacement de la jouissance qui est du côté de la Chose. La Chose n'est pas l'Autre de l'Autre, mais peut-être pourrait-on l'appeler - Lacan l'a fait une fois – l'Autre réel. L'Autre réel est à distinguer de l'Autre du symbolique qui est l'Autre à proprement parler. L'Autre réel, c'est ce dont on pourrait jouir sans l'Autre symbolique. Cet Autre réel dont on pourrait jouir sans l'Autre symbolique, il faut le laisser au registre du fantasme. Il faut le laisser au registre du fantasme, car dès lors que l'Autre se substitue à la Chose, nous ne pouvons aborder le réel que par l'Autre. Nous ne pouvons aborder le réel que comme l'impossible - impossible que seul l'Autre définit de cette barre qui veut dire qu'il ne sera jamais intégral: A (barré).

Je pourrais maintenant conclure sur l'éthique qui s'accroche à cette consistance logique, consistance logique que nous pouvons voir sans équivoque comme cause du désir, dès lors que le désir n'est rien d'autre que la métonymie du signifiant, le déplacement même dans le processus infini du signifiant, et que nous appelons petit *a*, ce vide toujours répété, à partir de quoi les signifiants viennent se prendre en chaîne. Petit *a*, nous l'appelons cause du désir en tant que nous prenons ce vide pour cause du désir. Nous aurons à articuler l'année prochaine - c'est là notre problème - comment ce vide est aussi surplus.

L'éthique de la psychanalyse est une éthique qui se fie à cette métonymie du désir. J'ai eu l'occasion de dire - c'était ailleurs qu'ici - qu'il est clair qu'on ne va pas chez l'analyste pour qu'il vous fasse la morale. On ne va pas chez l'analyste pour qu'il vous sermonne. On ne va pas chez l'analyste pour qu'il vous rappelle à vos devoirs. Les devoirs, ça ne manque pas dans l'Autre. Même le public ou l'innocent sait ou croit savoir que l'analyse n'a pas affaire avec le devoir mais avec le désir. Que les désirs contrarient les devoirs, c'est un savoir su depuis longtemps. Rappeler le sujet à ses devoirs n'a qu'un seul sens, celui qu'il lui faut oublier ses désirs. Ça a le sens qu'il faut que ses désirs cèdent le pas aux devoirs.

L'office du psychanalyste, à cet égard , est très différent. C'est non pas de rappeler le sujet a ses devoirs, mais de le rappeler à ses désirs. C'est pourquoi on a pu penser pendant longtemps que la psychanalyse était immorale, quelle avait pour effet une libération effrénée des désirs et des instincts. On a tenu la psychanalyse pour responsable - parfois d'ailleurs pour la louer - des effets de libération sexuelle dont on s'imagine que c'est ce qui marque vraiment notre époque.

À l'inverse, les psychanalystes ont accentué l'effet moralisant de la psychanalyse. Ça veut dire qu'ils ont mis, au premier plan, des normes. Les normes sont toujours celles des devoirs. Il ne s'agit pas là des normes de la nature, mais des normes des devoirs qui sont prescrites par des discours. À cet égard, les analystes ont pu justement construire le mythe d'une sexualité mature. Ils ont même, pour cela, détourné les découvertes de Freud. Cette découverte scandaleuse de Freud, que l'enfance n'est pas sainte, qu'il y a une perversion polymorphe de l'enfant, a été tournée au bénéfice de la définition d'une sexualité mature non perverse. C'est ce que traduit l'idée d'épanouissement génital qui inscrit strictement la résorption de l'Autre dans l'Un génital.

Vous savez que la voie qu'indique au contraire Lacan n'est pas celle de la libération des désirs par rapport aux devoirs. Ce n'est pas non plus la réduction des désirs à ce que prescrivent les devoirs. C'est de rappeler le sujet au devoir qu'il a à l'endroit de son désir. Il a un devoir. Ce devoir est de ne pas confondre le désir avec le fantasme qui le supporte. C'est en quoi ce devoir concerne le savoir, le savoir en tant qu'il outrepasse les limites assignées au désir par le fantasme. Ce devoir est a l'endroit du désir, mais du désir considéré, non pas du côté du fantasme comme support de ce désir, mais du côté de sa cause. C'est la cause de ce désir que Lacan a appelé petit *a*, et qui est l'identification de sa structure indéfiniment répétée dont je vous ai donné au minimum le schématisme.

Il ne faut pas s'étonner de voir accouplés les mots de désir et de devoir. C'est même ce que Freud avait découvert sous le nom de sentiment inconscient de culpabilité, à quoi Lacan a donné strictement sa valeur, à savoir que le sujet n'est pas seulement coupable parce qu'il ne se conforme pas aux prescriptions sociales et religieuses des devoirs, mais qu'il est et se sent coupable parce qu'il n'est pas en règle avec son désir. Si le sujet est infidèle à ce désir, eh bien, il en souffre. C'est là un devoir tout intime, si j'ose dire. C'est un devoir qui n'est que pour lui. C'est un devoir qui pour chacun est absolument particulier.

Là-dessus, Lacan a donné les coordonnées d'une éthique, une éthique - et ce n'est pas compris encore - là où l'on fait de la psychologie. Dans la psychanalyse, on traite les affects comme si on était des psychologues. On traite ces affects comme s'il s'agissait d'une typologie des

émotions. Lacan, au contraire, passe de la psychologie à l'éthique. Il ne traite pas des émotions mais des passions. La passion, sans doute, est imaginaire. Elle n'en est pas moins toujours passion de petit *a*. À cet égard, Lacan a pu relancer l'expression traditionnelle de *passions de l'âme*. Il l'a fait dans *Télévision*. Ces *passions de l'âme*, nous pouvons leur donner leur nom juste : les passions de l'*a*, de l'objet *a*.

Ce n'est pas là évoquer Platon, Aristote et Saint Thomas comme ce qui s'est dit sur les passions. C'est loin de toute description psychologique, et aussi bien de tout problème de maîtrise où il s'agirait de ce qui est bon ou mauvais dans ces passions, où il s'agirait de savoir si ces passions sont oui ou non ordonnées à un bien, à un souverain Bien éventuel. Il y a là un décalage avec les six passions primitives que Descartes avait isolées : *l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie, la tristesse*. Lacan, lui, en traite six autres. Il a traité six autres de ces passions de l'âme : la *tristesse, le gai savoir, le bonheur, la béatitude, l'ennui la mauvaise humeur.*

L'analyste n'est pas le sage de ses passions mais le saint de ses passions. Il n'est pas celui qui comme le sage n'est jamais ému ou qui s'y efforce. C'est là le principe de l'apathie chez les stoïciens et ce qui conduit l'analyste à se prendre lui-même pour l’Autre, c'est-à-dire la Chose effacée, le cadavre. Le saint, au contraire, est siège des passions. Il est assiégé. Il est assiégé des passions qu'il suscite et pour lesquelles il n'y a pas apaisement.

Les passions, pour Lacan, sont toutes relatives au savoir. Le gai savoir, qui figure au rang des six passions, s'oppose, à cet égard, à la dépression qui est triste savoir. Si Lacan réveille le mot ancien de *tristesse* pour ce que nous avons baptisé *dépression*, c'est certes pour marquer qu'il ne s'agit pas d'une qualité psychologique, mais c’est aussi pour marquer que cette tristesse concerne le rapport du savoir à la jouissance, c'est-à-dire le rapport de l'Autre à la Chose, ou plutôt à ce qui reste de la Chose sous les espèces de l'objet *a*.

C'est en quoi l'éthique est éthique du bien-dire. L’éthique du bien-dire, c'est celle qui prescrit de trouver un accord, une harmonie du signifiant et de la jouissance. C'est pourquoi la tristesse est affaire de savoir. Il s'agit, avec la tristesse, d'un savoir triste qui ne peut pas serrer, cerner ce qui ne peut pas se dire. C'est en quoi l'éthique du bien-dire est relative à l'extimité.

La psychose est évidemment dans le fil du savoir triste, puisque, en elle, signifiant et jouissance sont coupés. La jouissance est extérieure, elle est laissée à elle-même, elle est rejetée du langage. Cette jouissance, qui alors n'est plus extime à l’Autre mais forclose, fait retour dans le réel. C'est par là que Lacan peut mettre en série la dépression et la psychose. Il met en série dépression et psychose, parce qu'il les ordonne au rapport de l’Autre et de la jouissance. Ce sont des modes de ne pas savoir y faire avec l'extimité.

Ainsi, ce qui s'oppose à la tristesse n'est pas, comme chez nos classiques, la joie. Ce qui s'oppose à la tristesse, c'est le savoir gai. Ce savoir gai n'est pas un savoir tout puissant, au contraire. Le gai savoir est celui qui sait passer de l’impuissance du savoir, dont on fait la tristesse, à l'impossible qui est le réel. À cet égard, on peut dire que le gai savoir est une vertu, puisqu'il repose sur des principes et non pas sur quelque réalité du tempérament.

Ce n'est pas pour autant que le bonheur qui est lié au gai savoir triomphe. Ce n'est pas pour autant qu'il triomphe, puisqu'il lutte et bute sur l'impossible qui est lui-même à produire. Le bonheur, non pas celui du gai. savoir, mais celui de tous, on peut en dire ce que Descartes dit du désir, à savoir que c'est la passion sans contraires. Ce bonheur, il n'est fait que de la dépendance du sujet à l'endroit de la structure : qu'il ne jouisse avant tout, ce sujet, que de la répétition sans en savoir davantage.

La béatitude, elle, se distingue du bonheur en ce qu'elle n'est pas du sujet. Le bonheur est du sujet mais pas la béatitude. La béatitude est toujours imputée à l'Autre, à l'Autre qui serait coordonné, dans sa jouissance, à Dieu. C'est en quoi la béatitude est faite de l'addition de l'Autre et de la jouissance. Par là, la béatitude est en quelque sorte l'idée, la notion d'un Autre intégral, d'un Autre + jouissance. C'est en quoi elle résorbe l'Autre dans l’Un. Elle identifie l'Autre à l'Un.

La béatitude identifie l'Autre à l'Un, et c'est la définition par Lacan de la passion de l'ennui. L'Autre est pris comme Un et n'a dès lors besoin de rien. C'est bien là ce que dit le dicton : *L'ennui naquit un jour de l'uniformité*. Cette uniformité, nous l'avons écrite au tableau sous les espèces de cet 1 indéfiniment répété. C'est là l'essence même de l'uniforme.

Si la béatitude c'est l'ennui, peut-être pouvons-nous alors avoir l'idée que le vrai bonheur, si je puis dire, a quelque chose à voir avec la mauvaise humeur. La mauvaise humeur pourrait être - Lacan l'évoque - un péché si elle n'est que tristesse. Elle pourrait être grain de folie si elle est paranoïaque. Mais elle peut être vraie touche du réel si elle veut dire - et c'est pour cela qu'elle n'est pas du tout incompatible avec le bonheur de tous - que ça ne va pas. La mauvaise humeur peut être vraie touche du réel si elle veut dire que ce n'est pas ça, qu'aucun de ces 1 enchaînés n'est ça. Par là, la mauvaise humeur veut dire qu’en définitive c'est de ça qu'on meurt. C'est de ça qu'on meurt dans le champ du langage. La mauvaise humeur veut dire que le réel est impossible à supporter. Il est impossible à supporter en ceci qu'il ne cadre jamais avec le signifiant mais qu'il se définit des impasses du signifiant.

Cette mauvaise humeur, je l'appellerai aussi bien, de façon cartésienne, *l'admiration*. L'admiration, pour Descartes, est strictement corrélative de la surprise. La surprise, c'est ce qui est antonyme de l'ennui, l'ennui de la réduction de l'Autre à l'Un. Dans la surprise, au contraire, ce qui

surgit, c'est qu'il y a de l'Autre. Descartes dit : « *Une subite surprise de l'âme qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares ou extraordinaires* ». À cet égard, cette admiration, c'est une vertu. C'est une vertu qui porte à considérer que tout n'est pas déjà vu. Il faut dire que c'est à ce niveau qu'il faut se tenir pour supporter la fin d'une analyse.

Pourquoi Lacan dit-il que cette fin de l'analyse est marquée de l'affect maniaco-dépressif ? C'est là une analogie. C'est une analogie avec ce que comporte effectivement la tristesse, qui peut aller jusqu'à la manie comme rejet de l'inconscient. La fin de l'analyse se définit d'avec la séparation de la chaîne signifiante. Elle se définit donc par un certain mode de rejet de l'inconscient. C'est bien pourquoi la fin de l'analyse peut être à la fois accompagnée du savoir triste et de la manie comme rejet de l'inconscient.

Quel est le bonheur qui s'ouvre alors? - ce bonheur dont l'humanité se situe, dit Lacan. Ce bonheur est teinté d'un rien par la fin de l'analyse. Le bonheur commun devient un bonheur teinté de l'horreur, et précisément de l'horreur de savoir. Le sujet, à la fin de l'analyse, est supposé avoir isolé la cause de son horreur de savoir. C'est en quoi ce bonheur peut être teinté de dépression. Mais pourtant Lacan y ajoute cet affect un rien maniaque qui est l'enthousiasme. Dans enthousiasme, il y a Dieu. Mais l'enthousiasme n'est pas la béatitude. La béatitude, Spinoza en fait déjà un affect qui naît de la méconnaissance, un affect épistémologique. La béatitude comme *amor intellectualis Dei*, Spinoza la définit comme la joie qui accompagne l'idée de Dieu en tant que cause. L'enthousiasme lacanien, à la différence de la béatitude spinoziste, je dirai que c'est la joie qui accompagne l'idée de l'objet *a* en tant que cause du désir, du désir non pas de savoir, mais d'horreur de savoir.

Ce n'est pas dire qu'il devient concevable que l'Autre soit joyeux comme l'est le Dieu de Spinoza. De toute façon, Spinoza varie là-dessus. Il dit tantôt que son Dieu n'éprouve aucune joie, et tantôt qu'il est joyeux. C'est une contradiction qui, pour nous, ne se situe que de la difficulté qu'il y a pour Spinoza à penser l'extimité. Nous ne dirons pas que l'Autre est joyeux, puisque l'Autre n'existe pas, à la différence de cet ensemble que nous posons comme cause dans l'Autre. Nous ne dirons pas que l'Autre est joyeux, mais que nous pouvons l'être, à la condition, non pas de découvrir le savoir - il n'y a rien à découvrir -, mais à la condition de construire et d'inventer le savoir.

À l'année prochaine.